

دراسات إسلامية

أرسطو عند العرب

دراسة ونصوص غير منشورة

عبد الرحمن بروي

الطبعة الثانية

١٩٧٨

الناشر
وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت



Bibliotheca Alexandrina



0145239

دراسات إسلامية

- ٥ -

عبد الرحمن بدوي

اِسْطُوعُنْدُ الْعَرَبِ

دراسة ونصوص غير منشورة

الطبعة الثانية

١٩٧٨

الناشر

وكالة المطبوعات
٢٧ شارع فهد السالم - الكويت

فهرس الكتاب

الصفحة	
٦٦ — ٦	تصدير عام
١١ — ١	مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو
٢١ — ١٢	من شرح ثامسطيوس لحرف اللام
٣٣ — ٢٢	شرح حرف اللام لابن سينا
٧٤ — ٣٥	شرح « كتاب أثولوجيا » المنسوب إلى أرسطو ، لابن سينا
١١٦ — ٧٥	التعليقات على حواشي كتاب « النفس » لأرسطو ، لابن سينا
...	كتاب « المباحثات » لابن سينا :
١٢٢ — ١١٩	رسالة إلى أبي جعفر بن المرزبان الكيا
٢٣٩ — ١٢٢	نص « كتاب المباحثات »
٢٤٦ — ٢٤٠	رسائل خاصة بابن سينا
٢٤٩ — ٢٤٧	نسخة عهد عهد لنفسه ، لابن سينا
٢٧٧ — ٢٥٣	١ — القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطالس الفيلسوف
٢٨٠ — ٢٧٨	٢ — كلام الإسكندر الأفروديسي
	٣ — مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسنوقراطيس في أن
٢٨٢ — ٢٨١	الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية
	٤ — مقالة للإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معاً على
٢٨٣	رأى أرسطو
	٥ — مقالة الإسكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة
٢٨٥ — ٢٨٤	للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس
	٦ — مقالة الإسكندر في أن المكون إذا < استحال > استحال
٢٨٨ — ٢٨٦	من ضده أيضاً على رأى أرسطوطاليس

الصفحة

- ٧ — مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكما لها على رأى أرسطو ٢٨٩ — ٢٩٠
- ٨ — مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها ٢٩١ — ٢٩٢
- ٩ — مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأى أرسطو ٢٩٣ — ٢٩٤
- ١٠ — مقالة الإسكندر في « الفصول » ؛ وفي حواشيها تعاليق
- لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس ٢٩٥ — ٣٠٨
- مقالة ثامسطيوس في الرد على مقسيموس في تحليل الشكل الثاني
- والثالث إلى الأول ٣٠٩ — ٣٢٥
- ملحوظة : شرح ثامسطيوس على مقالة اللام (الفصل الأول وشر من الثاني) ٣٢٩ — ٣٣٣
- ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية ٣٣٤ — ٣٣٦
- ثبت الكتب الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ٣٣٧
- ثبت الأعلام الواردة في الكتاب (عدا المقدمة) ٣٣٨ — ٣٣٩

الرموز والعلامات

- < > : زيادة من عندنا .
- [] : موجود في الأصل ونقترح حذفه .
- [] : وبدخله رقم : رقم المخطوطة الأصلية التي نشرنا عنها .
- ن = ص : المخطوط الأصلي أو الوحيد الذي نشر عنه النص .
- † : الهوامش أو التعليقات الموجودة في المخطوط .

دراسة فيلولوجية للنصوص

تصدير عام

لكل فكر ممتاز حياةٌ حافلة في الضمير الواعي المتطور للإنسانية على تباين عصورها وأجناسها . وبقدر تعدّد صور هذه الحياة وعمق تكوينها وتلوينها يكون خصبها وعظمتها صاحبها . ولا جُنّاح عليها أن تتعاورها ضروبٌ من التعديل والتبديل وفقاً لمعامل يتصل بعضها بالأسانيد التاريخية ، وبعضها الآخر — وهو الأهم — بالشعوب والأفراد الذين يمثلون تلك الحياة وذلك الفكر . وإنه لمن السطحية التاريخية في الفهم الحضارى السليم أن نعد في الانتحال أو التزييف مدعاة حذر أو علامة خطأ كان يمكن تجنبه . كلا ، بل الضرورة عينها هم التي تفعل فعلها للزب في هذا الانتحال أو سوء الاستعمال وما ينشأ عنها من قلب وإبدال .

وتلك مبادئنا أن نجيد استخدامها وتطبيقها في إدراكنا لأرسطو عند العرب . فلا أرسطو — وإن قلّ في هذا شيئاً عن أفلاطون — صورٌ متعددة بقدر الحيات التي قضاه في ضمائر الشعوب ، بل الأفراد ، الذين مرّ بهم . فأرسطو عند الرومان غيره عند العرب ؛ وهو عند الأخيرين مختلف عنه عند الغربيين في المصور الوسطى . بل هو في داخل الحضارة الواحدة يتلون وفقاً لأدوارها : ففي الحضارة العربية نرى صورة أرسطو في مدرسة الإسكندرية في القرون الخمسة أو السبعة الأولى للمسيح ، غيرها في العصر العباسي في بغداد وإيران ؛ وفي الحضارة الأوروبية تختلف صورته في العصر الاسكلائي عنها في عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر ، وهذه تختلف كذلك عنها في النصف الأول من قرننا هذا مضافاً إليه النصف الثاني من القرن الماضي . ولهذا يخلق الباحثين أن يتبعوا هذه الصور المتعددة المتباينة وأن يقدروها وفقاً للعوامل المولدة لها . فلهذا أخطر الأثر في بيان كلا الجانبين : جانب المؤثر (أرسطو مثلاً) وجانب المتأثر (من أفراد أو شعوب) مما يسمح بدقة التقدير لكليهما : الأول في فاعليته ، والثاني في قابليته ، وكلاهما معاً في الفهم الإنساني العام .

وفى تقديرنا لهذه العوامل يجب أن تتجافى عن كل تقويم يتصل بما يسمونه الخطأ فى الإِسناد التاريخى . فليس هنا خطأ ولا صواب ، إنما هى الضرورة التاريخية تعمل عملها ؛ وبالنسبة إلى الضرورة ينتفى معنى الخطأ والصواب . وعلى ضوء هذه الواقعة نفهم لماذا نُسب إلى أرسطو — فى الحضارة العربية مثلاً — ما نسب إليه من كتب ، كان من الواجب — وفقاً للضرورة الحضارية التاريخية — أن تنسب إليه ، شاء الفيلولوجيون والمؤرخون المزعومون أو لم يشاءوا . فلم يكن صدفة ، أو حاجة فى نفس من فصل ، أن تُنسب هذه المقتطفات من «تُساعات» أفلوطين إلى أرسطو : إنما هى الروح الحضارية العربية العامة هى التى كانت وراء هذه النسبة . ولا عبرة بعدُ باكتشاف المؤلف الحقيقى لهذه المقتطفات التى عرفت باسم «أثولوجيا أرسطاطاليس» . فحتى لو كان العرب قد عرفوا هذا أو شكوا فى نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو — وإن ثمت شواهد عليه أو دلائل قد تُؤَوَّل على أنها شواهد^(١) — فلن يكون هذا بمحائل لهم دون استمرارهم فى نسبته إلى أرسطو . لأن الشعوب والأفراد لا يهتما أن تعرف أرسطو كما كان فى واقع التاريخ بقدر ما يهتما أن تدركه كما تريد لها حاستها التاريخية المنبثقة من روح الحضارة التى تنسب هى إليها ؛ وعلى أرسطو — فى الحالة التى لا يتفق فيها تاريخياً وأمانى هذه الروح — أن يحنى رأسه ويكيّف نفسه وفقاً لهذه الأمانى .

وهذه الصورة العربية لأرسطو لن يستطيع الباحث تقديمها للناس إلا بعد أن يفرغ من نشر النصوص التى تُقدِّم وثائق لها . وهو عمل لما يكدر يُنجزُ منه شئ .

وها نحن أولاء نقدم فى هذا «الجزء الأول» طائفة من هذه النصوص التى سندرسها بالتفصيل فى «الجزء الثانى» ، وهى كلها من وضع شراح أرسطو من بين اليونان والعرب (ابن سينا) .

أما أهمية هذه الشروح والدراسات التى وضعها الشراح اليونانيون فخطيرة ، لأن أصولها اليونانية مفقودة ولم يبق إلا هذه الترجمات العربية لها ، أو ما سيقام عليها من ترجمات إلى لغات أخرى مثل العبرية واللاتينية . وهذا من شأنه أن يزيد فى أهمية البحث فى التراث

(١) راجع بعد ، ص ١٢١ تعليق ٣ .

العربي بوصفه مصدراً مزدوجاً : أعنى للفكر العربي والفكر اليوناني معاً . وهذه ناحية قد تنبه إليها الباحثون منذ عهد غير قليل ، وإن كانت لم تتحقق بعد إلا في نطاق ضئيل ولا يزال اليسان مفتوحاً كله تقريباً أمام الدارسين^(١) . إذ لا يكاد يتجاوز بعض الكتب المنحولة على سقراط أو أرسطو ، مثل كتاب « التفاحة » الذي ذكره إخوان الصفا وابن سبئين في « مراسلاته » مع الإمبراطور فردريك الثاني ، وهو حوار يجري بين أرسطو وبين تلاميذه قبيل وفاته ، تقليداً لمحاورة « فيدون » لأفلاطون ، وفيه دعوة إلى العناية بمؤلفات أرسطو خصوصاً « ما بعد الطبيعة » . وقد أشار موسى بن ميمون إلى أنه منحول . وترجم إلى العبرية ، وترجمه إبراهيم بن حسداي (في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي) ، ونشر مراراً عدة ، كما نشر مع ترجمة لاتينية سنة ١٧٠٦ قام بها لوزيوس Losius ، وترجمه إلى الألمانية موزن J. Musen (لبرج سنة ١٨٧٣ Lemberg) . ونشره مرجوليوث S. D. Margoliouth ترجمة تلخيصية بالفارسية والإنجليزية (« مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » J. R. A. S. سنة ١٨٩٢ ص ١٨٧ — ص ٢٥٢)^(٢) . ويوجد له مختصر عربي بعنوان « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » في المخطوطة رقم ٢٩٠ أخلاق بالخرزانة التيمورية .

ومن هذا النوع كذلك بعض الرسائل الفلسفية لجالينوس التي ضاع أصلها اليوناني ولم يبق إلا ترجمتها العربية ، وأهمها : جوامع لمحاورات أفلاطون ، ويقوم فلتسر بنشر جوامع محاورة « طيماوس » مع ترجمة لاتينية بمساعدة المرحوم الدكتور باول كرويس في السلسلة التي سيطلق عليها اسم « أفلاطون في العربية » Plato Arabus على نفقة معهد فاربرج Warburg في لندن . ثم جوامع كتاب « السياسة » لأفلاطون الذي أورد ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٧٦) وغيره قطعة منها شرحها وترجمها كلبفليش Kalbfleisch في مقالة له في « السفر التذكاري المقدم إلى تيودور جومبرتس » ، مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور^(٣) . ثم

(١) راجع ٩٠-١٨٣ A. in, *Revue des Etudes Islamiques*, 1934, p. Abstracta Islamica,

(٢) راجع في هذا كله : مورتس اشتينشneider « الترجمات العربية عن اليونانية » ، لينسج سنة ١٨٩٧ ،

M. Steinschneider: *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, ٨٣ ص ٨٢ — Leipzig

(٣) *Festschrift Theodor Gomperz* ، وراجع في هذا مقالة باول كروس : « كتاب الأخلاق

لجالينوس » ، « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول ، ص ٢ تعليق ٧ . القاهرة سنة ١٩٣٩ .

« كتاب الأخلاق » الذى نشره باول كراوس^(١).

ففى نشر هذه الكتب التى فقد أصلها اليونانى إهداء خدمة جلى للباحثين فى الفكر اليونانى ، وبخاصة فى عصره الهلنى ، أى المتأخر ، لأن أغلب هذه النصوص ترجع إلى ذلك العصر — بما لا يحتاج إلى فضل بيان . فلنمض إلى بيان النصوص التى نشرناها هنا .

— ١ —

« فصل فى حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف »
هذا النص مأخوذ من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية (راجع بعد وصفنا الكامل لهذه المخطوطة) ، وهو يشمل ترجمة ملخصة بعض التلخيص (راجع الهوامش فى الصفحات ٤ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ مع الإشارات إلى الأسطر والصفحات فى نص أرسطو)
للفصول من ٦ — ١٠ عن مقالة اللام (الثانية عشرة) من كتاب « ما بعد الطبيعة »
لأرسطو .

وهذا النص كان قد نشره من قبل (وهو الوحيد فى هذه المجموعة كلها الذى نشر من قبل) الدكتور أبو العلا عفيفى فى مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد (المجلد الخامس ، الجزء الأول ، ص ٨٩ — ص ١٣٩) مع مقدمة وترجمة عن الإنجليزية^(٢) لمقالة اللام بأكملها .
وقد بينا فى هوامش نشرتنا هذه ما لنا على تلك النشرة السابقة من ملاحظات تتصل بألوان

(١) فى « مجلة كلية الآداب » بجامعة فؤاد الأول ، المجلد الخامس الجزء الأول . القاهرة ، سنة ١٩٣٩ .

(٢) لاعن اليونانية كما قد يظن القارىء من قول الناشر : « وجدتني مضطراً إلى أن أضع يازاتها ترجمة حديثة لمقالة اللام بأكملها ، نقلتها عن النص الذى امره باليونانية الأستاذ W. D. Ross بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٤ وترجمه إلى الانكليزية سنة ١٩٢٨ » (ص ٩٠) ، وقوله مرة أخرى بعبارة أكثر إيهاماً للقارىء : « هذا ، وقد قابلت الترجمة العربية القديمة المنشورة هنا بالنص الذى حققه وفسره الأستاذ رس بجامعة أكسفورد » ، مع أنه لم يراجع غير الترجمة الإنجليزية .

وبهذه المناسبة نشير إلى إيهام آخر من هذا النوع ورد فى كتاب « فجر الإسلام » (الطبعة الخامسة ص ٢٩١ ، تعليق ١) للأستاذ أحمد بك أمين قال فيه : « اطلعت بعد كتابة هذا على بحث للأستاذ نلينو باللغة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا رأى » — مما قد يؤهم القارىء أن المؤلف اطلع على هذا البحث فى الإيطالية ، والصحيح أنه قرأه فى كتابنا « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » (ص ١٧٣ — ص ١٩٨ ، ط ١ القاهرة ١٩٤٠) . ولكنه لم يشأ الإشارة إليه اعترافاً بما يقدمه الناس للناس من خدمات وجهود !! ولا يسعنا إلا الأسف لانتشار هذه العادة عند بعض الكتاب فى هذه البلاد .

النص والغلط في تحقيق النص . فنكتفي هنا بالإحالة إليها . أما مقدمة العاشر فتتناول خصوصاً مسألتين (١) المقابلة بين الترجمة العربية القديمة وترجمته هو الحديثة عن الترجمة الإنجليزية ؛ (٢) تحقيق اسم المترجم القديم . أما فيما يتصل بالمسألة الأولى فإن أغلب الملاحظات التي أوردها الناشر تنحل من تلقاء نفسها لأنها تقوم على فساد تحقيق للنص العربي القديم كما بيّنا في هوامشنا . فقياً يتعلق بملاحظات على الفصل السادس ، رددنا على الملاحظة رقم ٢ في الهامش رقم ٣ ص ٣ . وبمقارنة الترجمة القديمة والنص الأصلي اليوناني نجد أن المترجم العربي القديم كان أحرص على دقة الترجمة وحرفيتها من صاحب الترجمة الإنجليزية التي عنها نقلت ترجمة الناشر العربية ، وهذا يلاحظ في أكثر مواضع الترجمة العربية القديمة حيناً تقارن بترجمة رص الإنجليزية أو بعض الترجمات الفرنسية (مثل ترجمة تريكو Tricot ، نشرة فران Vrin ، باريس سنة ١٩٤٠ ط٢) التي أقيمت عليها .

أما الملاحظة رقم ٣ فهي في صالح المترجم العربي القديم ، لأن هذه الجملة الزائدة عن ترجمة الناشر موجودة في النص اليوناني الأصلي οὐθεν ἄρα θεῶς οὐδεὶν οὐσίας بحروفها ، فالإهمال إذن من المترجم الحديث !

والملاحظة رقم ٤ لا محل لها ، فإن المعنى واحد بين الترجمة القديمة وبين ترجمة الناشر مع دقة الأولى في التعبير وانطباقها على الأصل بطريقة أوفق . يقول الناشر : « (٤) يقول في ب ، (أى الترجمة العربية القديمة) » وذلك أن الوجود (صحتها : الموجود ، كما كتبها الناشر نفسه في النص ص ١٠٨ س ١٩ ب) بالقوة يمكن ألا يفعل » وهو في (أى ترجمة الناشر العربي) : « فإن ما فيه القوة ليس من الضروري أن يفعل » ، وهو الصحيح والأول خطأ في الترجمة « — هذا ما كتبه الناشر العربي ، وإنا لنعجب من قوله إن الترجمة القديمة أخطأت هنا مع أن المعنى واحد تماماً في كلتا الترجمتين !

أما الملاحظة رقم ٥ فنعود إلى سوء التقييم عند الناشر العربي كما أشرنا إلى هذا في الهامش رقم ٢ ص ٤ ، مما أدى به إلى افتراض معانٍ غريبة ، مع أن النص العربي القديم في غاية الوضوح وينطبق تمام الانطباق على النص اليوناني الأصيل .

والملاحظة رقم ٦ شأنها شأن الملاحظة رقم ٤ ، بل هي أكثر غرابة لأن الفارق بين

الترجمتين ناشئ عن عدم دقة ترجمة الناشر العربى فى ترجمته حتى عن الترجمة الإنجليزية ، فقد ترجمها رص هكذا فى نشرته (ج ٢ ص ٣٦٩ تحت سطر ٢٥ ص ١٠٧١ ب من نص أرسطو ، أ كسفورد سنة ١٩٢٤ *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924) : "nothing that is need be" وهى ترجمة حرفية دقيقة للنص الأسمى اليونانى وتتفق تماماً أيضاً مع النص العربى القديم .

وتكفى هذه الأمثلة شواهد على قيمة ملاحظات الناشر ، فضلاً عما فى إيراد النص العربى القديم فى هذه الملاحظات من تشويه وعدم تدقيق مثل ما ورد فى الملاحظة ٨ على الفصل السادس :

قوله « صناعة الخشب » ، مع أمها فى النص الذى نشره هو « صناعة النجارة » (راجع ص ١١٠ س من نشرته) ، أوفى رقم ١٠ : « وانكساغورس يفترض ... » وهى فى النص الذى نشره « يفرض » . أوفى الملاحظة رقم ٢ : « وأكثر من ذلك يوجد » ، وهى فى ترجمته هو « ما يوجد » — إلى آخر كل هذه الألوان من عدم التدقيق فى النقل . فأكثر ملاحظات الناشر إنما ترجع إلى عدم مراجعته للنص اليونانى الأسمى ، فلو كان تيسر له مراجعته لتبين له أن الترجمة العربية القديمة هى أجود حتى من الترجمات الحديثة الأوربية نفسها ، لأنها أقرب إلى النص وأدق فى التعبير ، أما هذه الترجمات الحديثة — وبخاصة الترجمة الإنجليزية لمجموع مؤلفات أرسطو وهى التى نشرت تحت إشراف و . د . رص W. D. Ross ، فإنها موسعة فى كثير من المواضع ولا تساير النص بحروفه ، ولهذا لا يجوز الاعتماد عليها مطلقاً فى تحقيق النصوص الأرسطية بالنسبة إلى من لا يعرفون اليونانية — نقول إن بعض الترجمات الحديثة تتوسع فى النص طلباً للإيضاح وابتغاء تأويله . وكان الأحرى بالمترجمين المحدثين أن يدعوا النص كما هو ويفسروه فى الهوامش كما يشاؤون ؛ ومن هنا فنحن نعلن إعجابنا بتلك الشئنة الحميدة التى جرى عليها أسلافنا من المترجمين العرب . والترجمة القديمة التى بين أيدينا هى أوضح شاهد على ما نقول . ولذا فإن الجمهرة الكبرى من ملاحظات الناشر السابق لا تقوم على أساس إذا راعينا النص الأسمى اليونانى : فإيجاز الترجمة العربية القديمة راجع — كما هو واجب — إلى النص اليونانى نفسه الذى حملت الأمانة المترجم على أن يترجمه كما هو

بلا تأويل ، تاركا للقارئ أن يفهمه كما يذهب إليه عقله . ولسنا بحاجة إذن إلى متابعة الناشر السابق في بقية ملاحظاته ، فحكمها غالباً حكم ما أوردناه رداً عليها .

والمسألة الثانية التي تعرض لها الناشر السابق هي مسألة صاحب الترجمة . وكلامه هاهنا لا يقل إثارة للعجب عنه في المسألة الأولى — فقد اكتفى بأن نقل عن ابن النديم والقفطي ما يتصل بمقالة اللام بتفسير الإسكندر وتفسير ثامسطيوس . ولسنا هنا بإزاء ترجمة لهذين التفسيرين أحدهما أو كليهما حتى يكتفى بنقل ما يتصل بهما وحدهما دون ترجمة النص نفسه . إنما نحن بإزاء ترجمة النص وحده دون تفسير أحد . ونحن نجد فيما يتصل بترجمة النص ما يلي في ابن النديم :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف « بالإلهيات » : ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، وأوله الألف الصغرى ، ونقلها إسحق . والموجود منه إلى حرف مو ، ونقل هذا الحرف أبو زكرياء يحيى بن عدي . وقد يوجد حرف نوباليونية بتفسير الإسكندر . وهذه الحروف نقلها أساطث للكندى ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة اللام بتفسير الإسكندر — وهي الحادية عشرة من الحروف — إلى العربى . ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السريانى . وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام ؛ ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس ؛ وقد نقلها شملى . ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . وفسر سوريانوس لمقالة الباء ، وخرجت عربى (كذا) ، رأيها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه » (« الفهرست » لابن النديم ، نشرة فلوجل ص ٢٥١ ؛ طبع مصر ص ٣٥٢ بلا تاريخ) . وهذه الفقرة مليئة بالصعوبات : فهي غير منظمة ولا واضحة كما يقول اشتينشيدر (المرجع السابق ، ص ٦٦ § ٣٥) . وأول هذه الصعوبات ما يتصل بقوله : « ونقلها إسحق » ، فهل يقصد من الضمير في « نقلها » أنه يعود إلى الحروف كلها أو إلى الألف الصغرى التي ذكرها قبل هذا مباشرة ؟ إذا أخذنا بما يرد في القفطي لكان علينا أن نقول إن إسحق نقل الألف الصغرى وحدها دون بقية الحروف في هذه العبارة الأولى . واشتينشيدر يكتفى بوضع المشكلة على هذه الصورة .

ونستطيع أن نضيف إلى هذا أن ترجمة اسحق بن حنين لمقالة الألف الصغرى موجودة

حقاً ، وهي التي اعتمد عليها ابن رشد في شرحه لهذه المقالة ، وقد وردت في نشرة الأب بويج لكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد »^(١) (ص ٣ — ص ٥٤) إلى جانب ترجمة اسطاث (في الهامش) . وليس في هذه النشرة من ترجحات اسحق لهذا الكتاب غير مقالة الألف الصغرى ، أما بقية المقالات فهي من ترجمة اسطاث . وهذه الواقعة قد تفيد في ترجيح التفسير الأول وهو أن تكون إشارة ابن النديم في قوله : « نقلها اسحق » مقصورة على الألف الصغرى ، دون أن يمنع ذلك من كون اسحق قد ترجم بعد ذلك مقالات أخرى غيرها .

وابن النديم يذكر لنا فعلاً بعد هذا أن اسحق قد نقل « عدة مقالات » ولكن هاهنا صعوبة أشد تعقيداً من الأولى . فأوجست ملر^(٢) يذهب إلى أن ابن النديم يقصد من هذا النقل أنه يتعلق بتفسير ثامسطيوس ، ما دام قد ذكر من قبل ترجمة إسحق للنص كله . ولكن اشتينشيدر يعترض عليه في هذا بحق فيقول : « والواقع أن اسحق ترجم تفسير اللام (لثامسطيوس) ؛ بيد أن هذه مقالة واحدة . فلعل الخبر الذي أورده « الفهرست » قد استقى من مصدر آخر^(٣) . وهنا أيضاً ينتهي اشتينشيدر كما انتهى بالنسبة إلى الصعوبة الأولى دون أن يدلى بحكم . إنما يضيف إلى ما تقدم أنه في مخطوطة ليدن لتفسير ابن رشد لكتاب « ما بعد الطبيعة » قد وجد فرينكل Fraenkel بعض الأخبار المتناثرة غير المعلوم مؤلفيها ، وفيها أن ابن زرعة ترجم المقالة الثانية عشرة وأن نظيف بن أمين قد ترجم المقالة الثالثة عشرة ؛ وكل ما فسر القاضى (أبو الوليد بن رشد) هو عن ترجمة اسطاث فيما عدا مقالة الألف الصغرى ، فهي من ترجمة اسحق ؛ وآخر ما ترجمه اسطاث هو مقالة اللام ؛ أما الألف فن ترجمه نظيف . ونظيف هذا — هكذا يتابع اشتينشيدر روايته — هو من غير شك نظيف القس (حوالى سنة ٩٧٠ م = ٣٦٠ هـ) ، وقد حُرف اسمه ، وقد افترض أنه « بن يامين »

(١) « المكتبة العربية الإسكلائية » ، السلسلة العربية ، ج ٥ ، ق ٢ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨
Averroès : Tafsir Ma BA'D AT—TABI'AT, texte arabe inédit, établi par Maurice Bouyges, S. J.

(٢) « الفلاسفة اليونان في النقول العربية » لأوجست ملر ، ص ٢١ ، هـ سنة ١٨٧٣ :
August Müller : Die griechischen Philosophen in der arabischen überlieferung, Halle.

(٣) مورس اشتينشيدر : « التراجم العربية عن اليونانية » ، ص ٦٨ .

(بنيامين) فُحَرِّفَ بسهولة جداً إلى « بن » أمين^(١). ولكن ليس في هذا ما يحل الصعوبة في شيء. ولهذا لم يبق أمامنا إلا أن نفسر قول ابن النديم المذكور آنفاً على أساس أن اسحق بن حنين قد ترجم عدة مقالات من كتاب « ما بعد الطبيعة » بخلاف مقالة الألف الصغرى. فهل من بينها مقالة اللام ؟

إذا رجعنا إلى ما يقوله ابن النديم وجدناه ينسب ترجمة مقالة اللام إلى : (١) اسطاث ؛ (٢) أبو بشر متى « بتفسير ثامسطيوس » ؛ (٣) شملى . أما اسطاث فلا شك فيه سواء في نص ابن النديم وفيما نعرفه اليوم من نشرة بويج . أما أبو بشر متى فالنص يحتمل أن يكون أبو بشر ترجمها وترجم معها تفسير ثامسطيوس ، كما يمكن أن يحتمل أيضاً أنه ترجم تفسير ثامسطيوس لها فحسب ، دون النص ، لأن حرف « الباء » في قوله « بتفسير » ليس واضحاً وضوحاً قاطعاً . كذلك فيما يتصل بشملى لا نجد الأمر واضحاً : هل يقصد أنه ترجم النص ، أو ترجم تفسير ثامسطيوس وحده ؟ واشتيتشنيدير يرى الرأي الأول وهو أنه ترجم النص وحده (المرجع المذكور ص ٦٧) . بيد أنه ليس في نص ابن النديم ما يقطع بهذا أو بالآخر أو بهما معاً .

أما الناشر السابق فيرجح أن يكون ناقل مقالتنا هذه هو أبا بشر (لا : بشر ، كما كتب هو في غير تدقيق) متى بن يونس ، ولديه سببان لهذا الترجيح : « الأول : عظم الشبه بين أسلوب ناقل المقالة وأسلوب ناقل شرح ثامسطيوس عليها ، وأن الترجمة العربية للشرح تبتدى حيث تبتدى الترجمة العربية للنص ، وقد ذكر ابن النديم والقفطى أن بشرأ (اقرأ : أبا بشر) قد نقل الاثنين إلى العربية . فالترجيح عندنا إذن أن الترجمة التي بين أيدينا وترجمة تفسير ثامسطيوس التي أشرنا إليها هي لشخص واحد وهو بشر (اقرأ : أبو بشر) . السبب الثاني : أن بشر (اقرأ : أبا بشر) بن متى لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة ؛ وهذا بلا شك ظاهر في أكثر أجزاء المقالة . وربما نقلها بشر (اقرأ : أبو بشر) لاعت الأصل اليوناني مباشرة ، بل عن نقل سرياني هو نقل حنين بن اسحق الذي ذكره ابن النديم » (ص ٩١) .

(١) راجع فيما يتصل به : القفطى : « أخبار الحكماء » ، ص ٢٢١ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ؛ ثم كتابنا « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ص ٩٢ .

وهذه الترجيحات كلها بدون مرجح . فدليله الأول هو أن شرح ثامسطيوس (وهو الذى نشرناه بعد ص ١٢ — ص ٣٣) هو من ترجمة أبى بشر ، وهو يشبه فى أسلوبه أسلوب مقالتنا هذه . لكن من قال إن شرح ثامسطيوس هو من ترجمة أبى بشر ؟ لئذ كان عليه أن يثبت هذا أولاً . أما وقد افترضه افتراضاً دون تعليل فدليله غير قائم . أما قوله : « إن الترجمة العربية للشرح تنتدى حيث تبتدى الترجمة العربية للنص » ، فليس فيه أدنى دليل أو شبهة دليل على أن متى هو الذى ترجم كليهما . ودليله الثانى وهو أن متى « لم يكن من النقلة الذين التزموا حرفية الترجمة » ، دليل غريب لا يقوم على أساس . فمتى كان على العكس من هذا من أحرص الناس على حرفية الترجمة ، وهذا هو بعض السبب فى فساد عبارته العربية وعدم وضوحها بدرجة كافية ، كما هو مشاهد فى ترجمته لكتاب « الشعر » . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الترجمة القديمة التى نحن بصدد ترجمتها دقيقة جميلة الأسلوب بحيث لو قورنت بترجمة متى لكتاب « الشعر » لتبين فى الحال أنها لا يمكن أن تكون لنفس الشخص . ولهذا فإن إجابة الناشر السابق هنا بمسألة الأسلوب هى حجة ضده من غير شك . ولهذا أيضاً فإننا نستبعد نهائياً — لهذه الأسباب الأسلوبية كذلك — أن يكون المترجم هو أبى بشر متى .

أما أن يكون شمل قد نقلها فليس لدينا أى دليل يرجح هذا ، فإن شمل شخصية مجهولة تماماً فى تاريخ الترجمة .

ولهذا لم يبق غير إسحق بن حنين — إلا أن تكون ترجمة اسطاث ؛ وليس لنا بعد دليل عليه لأن نشرة بويج لم تصل بعد إلى مقالة اللام — ؛ ومن هنا رأينا منذ اللحظة الأولى أن هذه الترجمة لا بد أن تكون من عمل إسحق ، كما رأينا كذلك أن ترجمة تفسير ثامسطيوس هى أيضاً من عمل إسحق . وليبان هذا لا بد من الانتقال إلى النص الثانى من نصوصنا المنشورة هنا وهو :

— ٢ —

« من شرح ثامسطيوس لحرف اللام »

وهذا النص أيضاً مأخوذ عن المخطوطة ٦ م (حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية) ؛

ويبدأ الشرح من الفصل السادس ، شأنه شأن الترجمة الآنفه الذكر . ويجب أن يُكْمَل .
 بالنص الآخر الذي أوردهناه ملحقاتاً (من ص ٣٢٩ — ص ٣٣٣) وهو يشتمل على شرح الفصل
 الأول وشطر من الثاني . أما هذا النص الثاني فعلوم مترجه لأنه منصوح عليه صراحة في
 المخطوطة هكذا : « مقالة اللام » شرح ثامسطيوس ترجمة اسحق بن حنين ، هذا من
 ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجد أنه يتفق تمام الاتفاق مع الترجمتين العبرية واللاتينية اللتين
 نشرهما صمويل لانداور^(١) ، وقد ورد في نسخة ابن طيرون العبرية أن الترجمة العربية من
 عمل إسحق بن حنين وقد أصلحها ثابت بن قرة . فلا صعوبة في هذه النسبة ، وإنما الشيء
 الذي يؤسف له حقاً هو أن هذا النص ناقص في مخطوطتنا (الظاهرية برقم ٤٨٧١ عام) ،
 ولو كان كاملاً لأعفانا من كثير من الملاحظات هنا .

أما النص الآخر ، وهو المأخوذ عن المخطوطة ٦ م ، فأمره عسير . إذ يلاحظ عليه
 أول ما يلاحظ أنه مختصر إذا ما قورن بالترجمة اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . فبينما النص
 المأخوذ عن مخطوط الظاهرية يوافق هاتين الترجمتين إلى حد كبير مما جمل في وسعنا
 الاستعانة بهما في تحقيق النص ، نرى هذا النص موجزاً لا يسيرهما في حروفها ، وإن
 سايرهما في عباراتها الرئيسية . ولهذا فليس أماناً إلا أن نقول إنه تلخيص أو ترجمة ملخصة .
 ونرجح أن يكون تلخيصاً عن ترجمة تفصيلية كما هو شأن بقية الرسائل الأرسطية الواردة
 في هذا المخطوط ، ٦ م . فالقطعة المأخوذة من حرف الألف الصغرى هي تلخيص أو
 مقتطفات من ترجمة إسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة
 بوبنجر ١ ص ٣ — ص ٤١ ؛ بيروت سنة ١٩٣٨) كما سنبين هذا بعد بالتفصيل (راجع
 بعد) ؛ كذلك وجدنا أن ترجمة الفصل السادس إلى العاشر من مقالة اللام فيه نقص كثير
 في مواضع عدة . ومن دراستنا للمواضع الناقصة في هذه الترجمة الأخيرة نشاهد أن النقص
 ترجع : إما إلى ذكر الشواهد أو إلى الدخول في تفاصيل (راجع النقص المشار إليه في ص ٨
 أى من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ ٣٠١) عسيرة الفهم ، أو إلى استطرادات (مثل النقص
 المشار إليه في ص ٩ أى من ١٠٧٤ ب إلى ١٠٧٤ ب ١٤) . والحال كذلك أيضاً بالنسبة

Themistii : In Aristotelis Metaphysicorum Librum Δ Paraphrasis, Hebraice et (١)
 Latine, edidit Samuel Landauer, Berolini, MCMIII.

إلى القطعة المأخوذة عن الألف الصغرى : فإن الحذف فيها يرجع إلى هذه العوامل . وهذا يدل على أن الناسخ أو من أشار عليه به (والأرجح أنه الناسخ نفسه ، بدليل قوله : عُلِّفَها لنفسه ...) هو الذى أجرى هذه التلخيصات فى صلب الترجمات التى نقل عنها ، وأنه هو المسؤول وحده عنها ، لا النصوص الأصلية المنقولة عنها هى أو من نقلها من أوائل المترجمين .

لهذا يرى أن النص المأخوذ عن المخطوطة ٦ م نص مختصر لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام ، وأن الذى أجرى فيه هذا الإيجاز الناسخ أو أحد الكتاب ، وليس المترجم الأصل . كما أننا إذا قارنا النصين من شرح ثامسطيوس وجدناهما بلغة واحدة فى مصطلحاتها ، وبأسلوب واحد يمتاز بالعدوبة والوضوح وفصاحة البيان ، وهى خصائص يمتاز بها أسلوب إسحق بن حنين فى الترجمة . قال عنه ابن النديم : « وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على أبيه فى ذلك » (« الفهرست » ، ص ٤١٥ طبع مصر بدون تاريخ) ، وهو ما يدعونا إلى القطع بأن هذه الترجمة لا يمكن أن تكون من عمل أبى بشر متى بن يونس ، لأن ترجمة هذا ذات أسلوب ردىء فى العربية ، تغلب عليه العجمة حتى لا يكاد يبين . ومن ذا الذى يقرأ هذه الترجمة المشرقة التى بين أيدينا ويستطيع أن يعزوها إلى صاحب ترجمة كتاب « الشعر » ، تلك الترجمة الركيكة الفجة التى لا تكاد تُبين إلا بعد عناء شديد ! ونلخص هذا كله فنقول إنه تقرر لدينا :

أولاً : أن ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة شرح ثامسطيوس كليهما من عمل إسحق ابن حنين ، فضلاً عما هو ثابت قطعاً من أن القطعة من الألف الصغرى الواردة فى نفس المخطوطة هى من عمل إسحق بن حنين كما يتبين من مقارنتها بالترجمة الواردة فى شرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد وهى منصوص على أنها لاسحق بن حنين ؛

ثانياً : أن النص المأخوذ عن ٦ م من شرح ثامسطيوس هو نص موجز أوجزه الكاتب أو الناسخ ، لا المترجم الأصل ، كما فعل بالنسبة إلى ترجمة فصول مقالة اللام وترجمة مقالة الألف الصغرى .

هذا فيما يتصل بالمترجم العربى . أما اسم الكتاب فهو أحياناً « شرح » ثامسطيوس كما فى مخطوطتنا ، وأحياناً أخرى « تفسير » ثامسطيوس كما فى « الفهرست » لابن النديم

والقفطى ؛ أما ابن اسينا فينعتة بأنه « تلخيص » ، وفي إثره جرى ابن رشد في مقدمته
شرح هذه المقالة .

أما الذين أشاروا إلى هذا الشرح عند العرب فهم :
١ — الفارابى فى رسالة : « الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة »
قال : « ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الكتاب (« ما بعد الطبيعة ») على وجهه كما
هولسائر الكتب (أى كتب أرسطو) ، بل إن وُجد فلمقالة اللام للإسكندر — غير
تام ؛ ولثامسطيوس — تاماً .

« وأما المقالات الآخر فإما لم تشرح ، وإما لم تنبَقْ إلى زماننا . على أنه قد يُظن إذا
نُظِرَ فى كتب المتأخرين من المشائين أن الإسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام^(١) » .
ومن هذا النص يتبين أن شرح ثامسطيوس كان موجوداً فى زمان الفارابى تاماً ، ومن
الواضح أنه كان منقولاً إلى العربية ، وإذا كان كذلك فأشارته إما أن تكون لترجمة إسحق
ابن حنين أولترجمة أبى بشر متى ، فالأول متقدم عليه (توفى اسحق سنة ٢٩٨ هـ = ٩١٠ م أو
سنة ٢٩٩ هـ) والثانى عصره (توفى أبو بشر متى سنة ٣٢٨ هـ — سنة ٩٤٠ م ، والفارابى توفى
سنة ٣٣٩ هـ — ٩٥٠ م) . ونلفت نظر القارىء إلى قوله إن شرح الإسكندر الأفروديسى
كان غير تام ، وهو أمر لم يشر إليه ابن النديم فى كلامه عن شرح الإسكندر لمقالة اللام .

٢ — جابر بن حيان أو أصحاب الكتب المنسوبة إليه ، فقد جاء فى كتاب « البحث »
المنسوب إلى جابر ذكره فى موضعين : (أ) « وأما < ثا > مسطيوس فإنه يوبخ الفلاسفة
فى رسالته التى شرح فيها اللام (فى المخطوطة : الام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد
الطبيعة ، ويقول ما لا تجاسر القوم على قوله (ص : قولهم) فى الجوهر الأول إنه موضوع
ذاته ، وكما يقول إن الجوهر موضوع . وهذا الكلام قد طال تفسيرنا له ، وليس بنا حاجة
إليه فى هذا الموضع . » (ورقة ٤٨ ا) ؛ (ب) « فأقول إن الحرك الأول لما كان شاملاً
لهذا العالم كله ، وكما يقال إنه فلك الأنفلاك التاسع ، أو كما قال أرسطوطاليس إن ذات هذا
الجوهر العظيم صورة مجردة من المواد كلها ... أو كما قال ثامسطيوس فى تفسيره لمقالة اللام

(١) « مجموع رسائل الفارابى » ، ص ٤٠ . طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ — ١٩٠٧ م .

(ص : إلام) من كتاب أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة إنه نور مبشوث وراء العالم ، وإنه الخبير كله والحسن كله ، وأمثال ذلك . فليت شعري أى هذه الآراء تُختار ! » (ورقة ١٥٥)^(١) . ولعل ما يشير إليه في (١) هو ما ورد بعد ص ١٧ فيما يتصل بكون المبدأ الأول عقلاً ومعقولاً ، وكذلك إلى ما يرد ص ٢٠ من أنه يعقل ذاته ، فهو إذاً موضوع ذاته . أما ما يشير إليه في (ب) فهو ما سيرد بعد ص ١٨ . لكن الإشارة في كلتا الحالتين لا نجد لها بحروفها وألفاظها في هذه المواضع ، وإما بمعانيها . فأغلب الظن إذاً أن تكون إشارته إلى المعنى ، لا إلى النص الحرفي ، خصوصاً وهو بمعرض حديث عام .

٣ — ابن سينا : أشار إلى شرح ثامسطيوس في « الشفاء » وفي « النجاة » إشارات عامة ؛ أما الإشارة الصريحة فهي التي ترد بعد في شرحه « على كتاب حرف اللام » (ص ٢٦) حين قال : « ومما يحسن ثامسطيوس فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى (ص ٢٧) معقول ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحائنا عند المحسوسات ، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جعله عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للأول شيء ، كُـمِلَـهُ ، فليس بذلك الشرف ، سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً . » وابن سينا يشير هنا إلى ما سيرد بعد ص ٢٠ في شرح ثامسطيوس . كما أنه أشار مرة أخرى إلى شرح ثامسطيوس في شرحه هذا كما سيرد بعد ص ٣١ التي يشار فيها إلى شرح ثامسطيوس الوارد هنا ص ٢١ .

ومن المعروف أن ابن سينا اعتمد كثيراً أو كل الاعتماد على شروح ثامسطيوس خاصة . وفي هذا يقول الشهرستاني : « ونحن اخترنا في نقل مذهبه (الكلام عن أرسطو) شرح ثامسطيوس الذي عليه اعتمد مُتَمَدِّم المتأخرين ورئيسهم أبو علي بن سينا » (الشهرستاني : « الملل والنحل » بهامش « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ، ص ٣٠٤ — ص ١٠٥ بالهامش ، مصر سنة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م) .

(١) راجع پاول كراوس : « جابر بن حيان » ج ٢ ص ٣٢٣ وتعليق ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٢
Paul Kraus : *Jābir ibn Hayyān*, Le Caire, 1942

٤ — وهذا يقودنا إلى الشهرستاني الذي ينقل كثيراً عن شروح ثامسطيوس في عرضه لمذهب أرسطو كما قال في النص السالف . وقد ذكر خاصة مقالة اللام في عدة مواضع هي : (١) « وقال (أى أرسطو ، تبعاً لشرح ثامسطيوس في غالب الظن) في كتاب « أنولوجيا » من حرف اللام : إن الجوهر يقال على ثلاث أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . قال : إنا وجدنا المتحركات على أثر اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرك . فإما أن المحرك يكون متحركاً فيتسلسل القول ولا ينحصر ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه شيء ما بالقوة : فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرج من القوة إلى الفعل . فالفعل إذا أقدم على ما بالقوة . وكل جازٍ وجوده في طبيعته معنى ما بالقوة ، وهو الإمكان والجواز ؛ فيحتاج إلى واجب به يجب . وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك . فواجب الوجود بذاته ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ؛ وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل ، وجائز الوجود له في نفسه وذاته الإمكان . وذلك إذا أخذته بشرط علته فله الوجود ، وإذا أخذته بشرط لاعلته < فله > الامتناع . » (ب) « المسألة الثانية : في أن واجب الوجود واحد (في المطبوع : واحد) : أخذ أرسطوطاليس يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث أن العالم واحد ، ويقول إن الكثرة بعد الاتفاق في الحد ليست هي كثرة العنصر . وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصرٌ تمام قائمٌ بالفعل ، لا يخالط القوة . فإذاً المحرك الأول واحد بالكلمة والعدد ، أى الاسم والذات . قال : فمحرك العالم واحد . — هذا نقل ثامسطيوس . » و (١) تشير إلى ص ١٢ بعد ؛ و (ب) تشير إلى ص ١٩ س ١٠ وما يليه .

وهذان الموضعان (خصوصاً الثاني) هما اللذان أشار فيهما صراحة إلى شرح ثامسطيوس . أما المواضع الأخرى وهي ما يتلو الكلام السابق مباشرة حتى ص ١١٥ س ٣ هامش ؛ فهي مأخوذة عن مقالة اللام ولعل ذلك عن شرح ثامسطيوس كذلك كما يفهم من عبارته الاستهلاكية لكل مقاله عن أرسطو . فلترجع في مواضعها ، ولا حاجة إلى إيرادها هنا . ومن السهل أن يستخلص منها شرح ثامسطيوس على نحو ملخص إجمالي .

ثم نرى الشهرستاني يشير في موضع آخر إلى شرح ثامسطيوس هذا لمقالة اللام ، وذلك

في الفقرة التي عقدها ثامسطيوس ، فقال : « قال ثامسطيوس : قال أرسطوطاليس في مقالة اللام : إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ، وإن لم تكن حيواناً إلا أنها أُلهمت من سبب هو أكرم منها وأبعث (في المطبوع : أو هي) . ألا (في المطبوع : إلى) إن السبب هو الله . وقال أيضاً (أي ثامسطيوس في الشرح المذكور ، أو لعل الإشارة إلى أقوال لثامسطيوس عامة) إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة مستعالية على الكون والفساد بكليتها وجزئياتها — يعني الفلك والنُّيرات — ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد ، لا كليتها — يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليات الاستقصات » (الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ٤ ص ١٤ بالهامش ، الطبعة المذكورة) . والإشارة هنا إلى الفصل الثالث من مقالة اللام ، وشرح ثامسطيوس له مفقود في نشرتنا هذه ، ولهذا نحيل إلى الترجمة اللاتينية فنقول إن الإشارة إلى ص ٩ س ٣١ وما يليه من نشرة لا نداور المذكورة آنفاً .

٥ — ابن رشد : اقتبس منه مراراً في شرحه على نفس المقالة في كتابه « تفسير ما بعد الطبيعة » ، ولكنه نقده في كل موضع وحرص على متابعة هذا النقد حرصاً بالغاً . ونكتفي بهذا القدر إلى أن ينشر الجزء الثالث من نشرة بويج « لتفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد . وتلك هي الإشارات والنقول غير المباشرة لشرح ثامسطيوس لمقالة اللام في الكتب العربية ؛ بيد أننا لم نستطع الانتفاع من هذه النقول في تحرير النص ، لأنها ليست نقولاً بالمعنى الحقيقي ، بل هي بالأحرى إشارات عامة أو اقتباسات موجزة غير مطردة . ولهذا فالإشارة هنا إليها لم تكن من أجل ما يعرف بالمنقول غير المباشر tradition indirecte ، وإنما لبيان تاريخ هذا الشرح في العالم العربي بطريقة إجمالية ، حتى ننتفع بها في « الجزء الثاني » من كتابنا هذا ، وهو الخاص بدراسة صورة أرسطو في الفكر العربي .

أما عن صحة نسبة الشرح إلى ثامسطيوس فإنها ليست موضع شك . فعلى الرغم من أن أصله اليوناني مفقود ، فإنه لا تزال تمت اقتباسات يونانية منه توجد في الحواشي على أرسطو ص ٧٩٨ — ص ٨١٣ من نشرة برندس Brandis ، فلاحاجة بعد إلى فضل بيان . بل ننتقل إلى بيان قيمته الموضوعية فنقول إن شروح ثامسطيوس على أرسطو^(١) تمتاز

(١) راجع بيانها في « دائرة معارف علوم الأوائل » ، النشرة الجديدة ، المجلد الخامس تحت اسم =

بالوضوح والبساطة ، وهى بالأحرى عروضاً موسعة paraphrases أكثر منها شروحاتاً بالمعنى الحقيقى ، ومن هنا كانت ضالة قيمتها وسعة انتشارها وشهرتها فى وقت واحد معاً . واعتماده فيها خصوصاً على الشروح الأقدم التى يذكر هو من بينها شروح أندرونيقوس الرودى والإسكندر الأفروديسى وفورفور يوس الصورى .

ولقد كان لها أثرها الواضح . فهى التى دفعت بسلوس Psellos العالم اليونانى (المتوفى سنة ١١١٠ ؟) وسوفيناس Saphonias إلى القيام بعمل تفسيرات من هذا الطراز . كما أن يوحنا أويجيى النحوى استفح بها كثيراً . وإرشادها هى وشروح الإسكندر الأفروديسى أحال المشاؤون العرب النفرقة الأرسطية البسيطة من العقل الفعال والعقل المنفعل إلى نظام معقد من عمليات الصدور للعقول وتطورها من العقل بالقوة إلى العقل المستفاد . ثم كان لها أثرها كذلك من بعد العرب وعلى آثارهم فى الفكر اليهودى . فترى شارحين على « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون يقتبسان من شرح ثامسطيوس هذا على مقالة اللام ، وهما : شمتوب^(١) بن بليقرة ، ويوسف كاسي^(٢) . ثم كان لها بعد هذا أثرها الضخم فى الفكر الاسكلائى فى الغرب بعد ترجمتها من العبرية إلى اللاتينية .

— ٣ —

« شرح كتاب حرف اللام للشيخ الرئيس ابن سينا »

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦ م ؛ وله مخطوط آخر فى دار الكتب بالخرابة التيمورية رقم ٨٦ حكمة (تيمورية) . ولكن هذا المخطوط الثانى أحدث جداً ومشحون بالأخطاء بحيث لم تكن له أدنى فائدة فى مراجعته مع المخطوطة ٦ م^(٣) ، ومن هنا اكتفينا فى الجهاز القدى

== ثامسطيوس ، عمود ١٦٥٣ إلى ١٦٥٥ ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٤

Pauly-Wissowa : *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart

Schemtob b. Palqera : *More ha-more*, Pressburg 1837, p. 85 (١)

phi Kaspi Commentaria hebr. in R. Mosis Maimonidis tractatum (٢)

Dalālat al Haḥirīm... ed. Salomo Werblumer, Frankfurt a. M. 1818, p. 88

(٣) توجد عنها نسخة أخرى حديثة برقم ٢١٦ حكمة وفلسفة بدار الكتب ، وهى مأخوذة لحساب دار الكتب عن المخطوطة ٦ م ، ولا قيمة لها إذن ، فضلاً عما وقع به الناسخ الحديث من أخطاء عديدة . كذلك توجد مخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسر « أثولوجيا » لابن سينا ، ومخطوطة من نفس النوع برقم ٢١٥ ، حكمة وفلسفة بدار الكتب تفسر « كتاب النفس » . ولهذا رفضنا أن نمدّها بمخطوطات أصلية أو أن نحسب لها أى حساب .

. بذكر الاختلاف في صفحة واحدة ، بدلاً من تسويد الهوامش بما لا غناء فيه . فهذا هو المنهج الأسلم في النشر .

وهذا الشرح كذلك يبدأ من الفصل السادس من مقالة اللام شأنه شأن النصين الأول والثاني . فهل أراد الناسخ أو الكاتب ألا يختار غير الابتداء من هذا الفصل دون الفصول السابقة الخمسة ، أو لم يوجد — بالنسبة إلى شرح ابن سينا — إلا هذا القسم ؟ إن لم نستطع القطع برأى نهائى ، فإننا مع ذلك نرجح مطمئنين أن ابن سينا قد شرح المقالة كلها ، وأن الناسخ هو الذى اختار ابتداء من الفصل السادس فحسب شأنه فى هذا شأنه فى بقية ما أخذه من نصوص وشروح لهذه المقالة .

وأول مسألة يثيرها شرح ابن سينا هذا مسألة كتاب « الإنصاف » . فى المخطوطة ورد بصراحة : « ومن كتاب الإنصاف : شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس ابن سينا على ابن الحسين بن عبد الله » (ص ١٣٨ ب من المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة) . فلننظر الآن فى كتاب « الإنصاف » هذا .

قال البيهقى فى « تمة صوان الحكمة » فى حديثه عن ابن سينا إنه وقعت الحرب بين العميد أبى سهل الجندونى صاحب الرى من قبل السلطان محمود وبين علاء الدولة الذى كان ابن سينا فى خدمته ، فذهب « العميد أبو سهل الجندونى مع جماعة من الأكراد أمتعة الشيخ وفيها كتبه ، ولم يؤخذ من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء .

» ثم ادعى عزيز الدين الفقاعى الزنجانى فى شهور سنة خمس وأربعين وخمسمائة أنه اشترى منه نسخة بأصفهان وحملها إلى مرو . والله أعلم » (نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦ ص ٦٧ - ص ٦٨) . ثم يروى ابن الأثير فى حوادث سنة ٤٢٥ أن أبا سهل الجندونى لما استولى على أصفهان نهب خزائن علاء الدولة وكان أبو على ابن سينا فى خدمة علاء الدولة فأخذت كتبه ، وحملت إلى غزنة ، فجعلت فى خزائن كتبها إلى أن أحرقتها عساكر الحسين ابن الحسين الغورى . ويقول القفطى (ص ٢٧٧ طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م) وهو يروى ما رواه أبو عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا : « وفى اليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رَحَلَ الشيخ وكان الكتاب (كتاب « الإنصاف »)

في جلته ، وما وَقَفَ له على أثره . وابن أبي أصيبعة يقول : « كتاب « الإنصاف » :
عشرون مجلدة ، شَرَحَ فيه جميع كتب أرسطوطاليس وأنصف فيه بين الشرقيين والمغربيين —
ضاع في نهب السلطان مسعود » (٢٠ ص ١٨ م ٢٥ - م ٢٧) .

تلك هي الروايات الرئيسية الواردة في كتب التراجم عن كتاب « الإنصاف » هذا .
وهي روايات متناقضة : فالتفتي وابن أبي أصيبعة يؤكدا أن الكتاب فقد نهائياً في نهب
السلطان مسعود ؛ والبيهقي يرى أن هذا النهب لم يتناول من كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء ،
ثم يروي دعوى عزيز الدين الفقاعي الزنجاني الذي زعم أنه اشترى من الكتاب نسخة
بأصفهان وحملها إلى مرو سنة ٥٤٥ هـ ، أي بعد وفاة ابن سينا بمقدار ١٧ سنة . هذا إلى جانب
الاختلاف بين هؤلاء الرواة في بيان كيفية هذا النهب .

بيد أننا نعتقد أن بعضاً من هذا التناقض يمكن أن يحل عن طريق ماورد في الرسائل التي
نشرناها في هذا الكتاب . ففي رسالة ابن سينا إلى أبي جعفر الكيا ، وهي التي تكون المدخل
إلى كتاب « المباحثات » هنا ، يقول ابن سينا : « إني كنت صنفْتُ كتاباً سميتهُ « كتاب
الإنصاف » وقسّمتُ العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين ؛ وجعلتُ المشرقيين يعارضون
المغربيين ، حتى إذا حَقَّ اللَّدُّ ، تقدمتُ بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على
قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . فأوضحتُ شَرَحَ المواضع المشككة في النصوص (أي
في نصوص كتب أرسطو أو المشائين) إلى آخر « أثولوجيا » ، على ما في « أثولوجيا » من
المطعن . وتكلمتُ على سَهْوِ المفسرين ، وعملتُ ذلك في مدة يسيرة ما لو خُرِّرَ لكان
عشرين مجلدة . فذهب ذلك في بعض الهزائم ، ولم يكن إلا نسخة التصنيف ، وكان النظر
فيه وفي تلك الخصومات نزهة (أي بين المشرقيين وهم المشاؤون من أهل بغداد ، وبين
المغربيين وهم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي) . وأنا بعد
فراغى من شيء أعمله أشتغل بإعادته وإن كان ظل الإعادة ثقيلًا . لكن ذاك (أي
« الإنصاف » فيما نظن) قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم .
والآن فليس يمكنني ذلك ، وليس لي مُهلته ، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس
ويحيى النحوي وأمثالهم » (راجع بعدُ ص ١٢١ - ص ١٢٢) .

ومن هذا النص يتبين أولاً : غرض ابن سينا في هذا الكتاب وهو أن يأتي برأى
المشرقيين وبرأى الغربيين في أمهات المسائل ويعارض الواحد بالآخر ، ثم يتقدم بالإنصاف
بينهما . ومن أجل هذا قام يشرح النصوص — الأرسطية ، فيما يخيل إلينا — كلها إلى أن
بلغ « أتولوجيا » ، ويدل على مواضع سهو المفسرين . وثانياً : أنه لم يحجر الكتاب ، إنما
وضع مُسَوِّداته ، وهذه ذهبت في « بعض الهزائم » ، وهو يقصد بها نهب السلطان مسعود
ابن السلطان محمود ، حينما غزا أصفهان سنة ٤٢٥ . وثالثاً : أنه لم يستطع إعادته كله على
الأقل . فهل أعاد البعض منه ؟

أما المسألة الأولى فتنفق عليها بين الروايات التي تحدثت عن موضوع الكتاب ،
إذ قال ابن أبي أصيبعة كما ذكرنا إن ابن سينا شرح في هذا الكتاب « جميع كتب
أرسطوطاليس وأنصف فيه بين المشرقيين والمغربيين » (٢ ص ١٨ س ٢٥ — س ٢٧)
ويلوح أن ابن أبي أصيبعة استقى هذا الخبر من تلك الرسالة التي أشرنا إليها .

كذلك تنفق الروايات في المسألة الثانية وهي أن الكتاب كان لم يحجر منه إلا مسوداته ،
وأن هذه ذهبت في نهب السلطان مسعود . والجديد فيها قول البهقي : « ولم يؤخذ من
كتاب « الإنصاف » إلا أجزاء » (ص ٦٧ من الطبعة المذكورة) ، وظاهر النص معناه
أن ما نُهب من هذا الكتاب هو أجزاء دون أجزاء ، بدليل إirاده بعد هذا لدعوى عزيز الدين
الفقاعي أنه اشترى منه نسخة (كاملة ؟) في سنة ٥٤٥ في أصفهان .

وتلك هي المسألة الثالثة الرئيسية ، ألا وهي : هل أعاد ابن سينا كتابته إن كان قد ضاع
كله ؟ نرى في رسالة أخرى نشرناها بعد (ص ٢٤٥) أن ابن سينا يقول في رسالة إلى صديق
تحزّن على ضياع « التنبيهات والإشارات » وسأله عن « المسائل الشرقية » : « وأما تحزّنه
على « ضياع التنبيهات والإشارات » فعندي أن هذا الكتاب توجد له نسخة محفوظة .
وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ، بل كثيراً منها ، في أجزاءها لا يطلع عليها
أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها من « الحكمة العرشية » في جُرّازات : فهذه هي التي ضاعت .
إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ سهل .
بلى ! كتابُ « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغلٌ . ثم من هذا

المُعيد وَمَنْ هذا المتفَرِّغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول للفضل !! لقد أنشَب القدرُ في مخالبِ الغير ، فما أدري كيف أتملّص ، وأتخلص ، إلى آخر ما قاله عن اضطراب أحواله بسبب مشاركته في الأمور السياسية مما جعله ينسلخ عن العلم . وفي هذا النص كذلك ما يميل بنا إلى القول بأنه لم يُعِد الكتاب كله ، أعني « الإنصاف » ، لأنه لم يُعِدْ له « مُهْلَة » لإعادته ، وقد اضطربت أحواله بحيث لم يكن في وسعه الانعكاف من جديد على مثل هذا العمل الضخم . لهذا نرى أن دعوى عزيز الدين الفقاعي يجب أن تؤول على نحو آخر .

وهذا التأويل هو أن يقال إنه لم يقصد نسخة كاملة من « الإنصاف » ، بل أجزاء منه هي التي بقيت بعد النهب ، وهي التي قال عنها البيهقي : « ولم يؤخذ من كتاب الإنصاف إلا أجزاء » . ويتأيد هذا بقوله في الرسالة السابقة : « وأما « المسائل الشرقية » فقد كتبت أعيانها بل كثيراً منها في أجزاءها لا يطلع عليها أحد » ، وأثبت أشياء منها من « الحكمة العرشية » في جُرَازات ، فهذه هي التي ضاعت ، فقوله المسائل الشرقية يقصد به من غير شك كتاب « الإنصاف » ، بدليل قوله بعد : « بلى ! كتاب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً » مع أنه لم يشر إليه من قبل بالاسم ، وهذا يدل بوضوح على أنه لما أشار إلى « المسائل الشرقية » قصد كتاب « الإنصاف » وقد تحزن على ضياعه ذلك الصديق الذي يوجه إليه هذه الرسالة . ومعنى هذا النص إذاً أن كتاب « الإنصاف » لم يضع منه إلا الجزء الذي حرره وهو القسم منه الخاص بالحكمة العرشية . أما الباقي فلم يضع . وهذا الباقي هو الأجزاء الباقية التي أشار إليها البيهقي . وهذا من شأنه أيضاً أن يفسر قوله في الرسالة إلى الكيا : « وأنا بعد فراغى من شيء أشتغل بإعادته ، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً . لكن ذاك (أى الذى كان على إعادته) كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم » (ص ١٢١ — ص ١٢٢) . ومعنى هذا أن الشيء الذى ضاع وهو الخاص بالحكمة العرشية هو ذلك القسم الذى كان يشتمل على تلخيص آراء البغداديين ونقدها . أما القسم الآخر ، وهو الذى بقى بعد هذا النهب ، فهو المتصل بشرح كتب أرسطو وبيان سهو المفسرين ؛ ففضل أن يشتغل « عثلى الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم » (ص ١٢٢) على أن يشتغل بهؤلاء البغداديين

المشائين ، وهم المشرقيون . وقد ترك هذا القسم دون أن يحمره تحريراً نهائياً ، وهو بعينه الذى بين أيدينا أجزاء منه هى التى نشرناها هنا : « من شرح مقالة اللام » ثم « شرح كتاب النفس » ثم شرح كتاب « أثولوجيا » .

وخلاصة رأينا إذن هو أن كتاب « الإنصاف » لابن سينا كان هذا قد كتب دساتيره ولم يحمر منه تحريراً نهائياً إلا القسم الخاص بالحكمة العرشية ، وهذا القسم هو وحده الذى ضاع فى نهب السلطان مسعود سنة ٤٢٥ ، ولم يجد ابن سينا من الفراغ أو النشاط ما يدفعه إلى إعادة هذا المفقود ، ولا إلى التحرير الهائى لما بقى من الكتاب ، أو إن كان قد حرر شيئاً فهو جزء قليل لعله هو بعينه الباقى بين أيدينا . وأنه قد بقى إذن من كتاب « الإنصاف » أجزاء لعل بعضها فى صورة محررة والآخر فى هيئة مسودات ، ونرجح أن يكون قد فعل هذا : أى حرر جزءاً ولم يحمر الباقى .

ويتأيد هذا رأى بطريقة حاسمة عن طريق ما أورده السهروردى المقتول (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) فى كتاب « المشارع والمطارحات » قال : « ولا يكفهم ما قد يعتذرون به ، وهو ما ذكره صاحب « الشفاء » > أبو على بن سينا < فى بقايا مُسَوِّدَةٍ له تُسمَّى بـ « الإنصاف والاتصاف » أن وجود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقدّم الإمكان عليها^(١) . ففى هذا النص الثمين ما يقطع رأينا هذا وهو أن كتاب « الإنصاف » ظل مُسَوِّدَة أودساتير ، وأنه بقيت منه بقية . وإنا لنأمل أن يُؤدى نشر نصوص أخرى إلى زيادة تأكيد هذا رأى ، إن كان لا يزال بعدُ فى حاجة إلى فضل تأييد .

وتلك إذن المسألة الأولى المتصلة بكتاب « الإنصاف » من حيث تاريخ وجوده . والمسألة الثانية هى ما إذا كانت النصوص الثلاثة التى عثرنا عليها فى مخطوطتنا هذه هى من « الإنصاف » . وهى مسألة يسيرة الحل ، والجواب عنها بالإيجاب للأسباب التالية :

أولاً : أنه ورد صراحة فى المخطوطة ٦ م فيما يتصل بالنصين الأول والثانى وهما شرح

(١) « مجموعة فى الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى » ، عني بتصحيحه هـ . كوربين H. Corbin ، المجلد الأول ، ص ٣٦٠ ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ (رقم ٦١ من النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية) .

« مقالة اللام » وشرح « أثولوجيا » أنهما من « الإنصاف » (ص ١٣٨ ب ، و ص ١٤٦ م) من المخطوطة ٦ م .

ثانيا : فيما يختص بالنص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس » لا نجد ذكراً لكونه من « الإنصاف » فى مخطوطتنا هذه . ولكن هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حجة على كونه من غير كتاب « الإنصاف » ، لأن لدينا أسباباً تدعو إلى عده من « الإنصاف » . وأولها يتصل بموضوعه : ففى هذا النص عرض لآراء المشرقين وملاحظاتهم على كتاب « فى النفس » لأرسطاطاليس ، وفيه كذلك عرض لآراء ابن سينا وشرح له على مواضع متصلة من هذا الكتاب . ونحن نعلم مما أورده ابن سينا فى رسالته إلى الكيا أنه فى الإنصاف قسم « العلماء قسمين : مغربيين ومشرقيين . وجعلت (أى أنا : ابن سينا) المشرقين يعارضون المغربيين ، حتى إذا حقّ اللدّ تقدمت بالإنصاف . وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة . وأوصحت شرّح المواضع المشككة فى النصوص إلى آخر « أثولوجيا » — على ما فى « أثولوجيا » من المطن : وتكلّمت على سهو الفسرين » (راجع بعد ، ص ١٢١) . وهذا بعينه هو ما نجده فى هذا الشرح لكتاب « فى النفس » : فإنه فيه يضع آراء المشرقين (ويقصد بهم المشائين المعاصرين له من أهل بغداد — وقد وضعنا خطأ تحت كلمة : « المشرقين » أينما وردت ليراز رأيهم) بإزاء آراء الغربيين (وهم شراح أرسطو الغربيون : مثل الإسكندروثا ماسطيوس ويحيى النحوى الخ) ويتقدم بالإنصاف بينهم . كذلك يخبرنا ابن أبى أصيبعة عن موضوع كتاب « الإنصاف » فيقول : « شرّح فيه جميع كتب أرسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين » (« عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » ، ج ٢ ص ١٨ س ٢٥ — ٢٦ ، طبع . ١ . مكر) .

والسبب الثانى هو ما أورده ابن أبى أصيبعة أيضا فى كلامه عن مؤلفات ابن سينا فقال : « شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس ، ويقال إنه من « الإنصاف » (الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ٢٠ س ٦ — ٧) . ولعل السر فى استخدامه العبارة : « ويقال إنه » — وهى التى تنطوى على شيء من التشكيك — هو أنه لما لم يطلع على الكتاب (هو أو من روى عنه أو نقل) فلا يستطيع أن يطلق القول فى صيغة التوكيد ، خصوصاً وقد قال من قبل : « ضاع (أى « الإنصاف ») فى نهب السلطان مسعود » (ج ٢ ص ١٨ س ٢٧) ، « وصنف

الشيخ كتاب «الإنصاف» ، واليوم الذى قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهبَ عسكره رَحَلَ الشيخ ، وكان الكتاب فى جلته وما وَقَفَ له على أثر « (ج ٢ ص ٨ س ٢١ - س ٢٢) » وهى عبارة نقلها ابن أبى أصيبعة عن القفطى .

لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص الثالث وهو « التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطاطاليس » هو أيضا من كتاب «الإنصاف» .

ثالثا : أن موضوع النصين الأول والثانى - شأنهما شأن النص الثالث - هو بعينه كما ورد فى بيان موضوع كتاب «الإنصاف» وفق ما ذكرناه منذ قليل . وعلى هذا فلا مِرْيَةَ فى أن هذه النصوص الثلاثة من كتاب «الإنصاف» .

أما مسألة : هل هو كل «بقايا» كتاب «الإنصاف» بعد ضياع ما ضاع منه؟ - فهذه مسألة لا سبيل إلى الخوض فيها ، لأن الوثائق التى لدينا حتى الآن لا تخبرنا بشيء عما بقى ولم يبق من هذا الكتاب ؛ ولعل مخطوطات جديدة أن تزيدنا وضوحا فى هذا الجانب .

والآن وقد حللنا هاتين المشكلتين الرئيسيتين الخاصتين بنقد المصدر فيما يتصل بكتاب «الإنصاف» ، فقد بنى علينا أن ننظر فى مسألة أخرى هى تلك المتصلة باسم الكتاب . فالوثائق كلها مجمعة على ذكر اسم «الإنصاف» لم تشذَّ منها وثيقة واحدة . وإنما وجه الإشكال هو فى أن بعضها يذكره بهذا الاسم : «الإنصاف والانتصاف» ، ذكر هذا السهروردي فى الموضع المشار إليه آمأ (ص ٢٧) فقال : «بقايا مُسَوَّدة له تُسمَّى بـ «الإنصاف والانتصاف» . . . » («مجموعة فى الحكمة الإلهية» نشرة كوربان ص ٣٦٠ ، استانبول سنة ١٩٤٥) ، وهكذا ورد فى جميع المخطوطات لكتاب «المشارع والمطارحات» ما عدا مخطوطاً واحداً (مخطوط راغب برقم ١٤٨٠) فإنه يكتبه هذا : «الإنصاف والامصاف» (بدون نقط الحرفين : « فى «الانتصاف») ، ولكن هذا يمكن إصلاحه بسهولة على أساس بقية النسخ ، لولا أننا نجد حاجي خليفة (ج ١ تحت رقم ١٣٧١ ص ٣٦٣ ، نشرة فليجل) يقول : «الإنصاف والانتصاف» للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ - ومن هنا نتردد فى معرفة أى القرائتين أصح : «الانتصاف» ، أو «الانصاف» ؟ لكن هذا التردد لا يلبث أن يزول فنقطع بصحة ما ورد فى «المشارع والمطارحات» من أنه

« الانتصاف » ، لا « الانتصاف » كما يرد في نشرة فليجل لحاجي خليفة (« كشف القانون ») ، وذلك لأنه لا معنى لقوله « الانتصاف » في هذا المعرض ، لأنه إنما يبحث في « الإنصاف » بين الغربيين والمشرقيين ، و « الانتصاف » للغربيين من المشرقيين (أو العكس ؟) ؛ فلا معنى إذن لقوله « الانتصاف » ، والخطأ إذاً هو في قراءة فليجل .

ولهذا فليست هنا المشكلة الحقيقية ، وإنما هي في هذا الاسم : هل هو « الإنصاف » فقط ، أو « الإنصاف والانتصاف » معاً ؟ وإذا كان لنا أن نرجح ، فالأرجح أن نقول إنه الثاني ، لأنه لا مبرر لإضافة هذا الاسم الثاني : « الانتصاف » ، إذا لم يكن موجوداً في الأصل . أما كون رسائل ابن سينا وبقية المصادر (البيهقي ، القفطي ، ابن أبي أصيبعة) قد أغفلت ذكره بكامله ، فما كان ذلك إلا على سبيل الاختصار^(١)

وإذن فالاسم الحقيقي الكامل هو : « الإنصاف والانتصاف » .

أما معنى هذا الاسم فهو من : « أنصف الخصمين » أى : سوى بينهما وعاملهما بالعدل ، وهو يريد أن يسوى هنا بين الغربيين والمشرقيين بذكر آرائهما ، ثم بيان من هو على الصواب ؛ أما « الانتصاف » فهو لفريق الغربيين الذى جار عليه فريق المشرقيين (أو العكس ؟) . وقد أشار نلينو من قبل إلى خطأ كارا دى فو في قراءة كلمة « الإنصاف » على أنها : « الأنصاف » ، جمع نصف ، حتى ترجم اسمه بقوله : *Le Livre des Moitiés* ، وتساءل عن « هذا التقسيم الجغرافى » بين المشرقيين والغربيين^(٢) وما من شك بعدُ في وجاهة اعتراض نلينو وخطأ كارا دى فو^(٣) .

أما الإشارات إلى كتاب « الإنصاف » عند الكتّاب التالين فأما ما أورده السهروردي المقتول في « المشارع والمطارحات » في الموضع الذى أشرنا إليه مراراً من قبل ،

(١) أما ما ورد بعد (ص ٢٤٥ س ٦) باسم « المسائل الشرقية » فالواضح أنه مجرد اسم وصنى وليس الاسم القانونى (أعنى الموضوع فعلاً) للكتاب ، على سبيل بيان مضمونه أو موضوعه ، ولهذا ذكره باسمه القانونى من بعد فقال « الإنصاف » (س ٩) . ولهذا فلننا نضل أن هاهنا مشكلة .

(٢) راجع مقال نلينو : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الإشراقية ؟ » ، الذى ترجمناه في كتابنا : « التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية » ص ٢٧٨ تعليق ١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ط ٢ .

(٣) راجع رأى كارا دى فو هذا في كتابه « ابن سينا » باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ : Carra

. de Vaux:Avicenne, Paris 1900

ثم بما أورده محمد الديلمي في كتابه « محبوب القلوب » (طبع حجر ، بمباي سنة ١٣١٧ هـ = سنة ١٨٩٩ م ، ص ١٢٠) فذكر أن ابن سينا مدح الإسكندر الأفروديسي . وقد رأى باول كراوس^(١) أن هذا يشير خصوصاً إلى كتاب « في النفس » للإسكندر . بيد أننا إن أخرجنا إلى النص الذي نشرناه هنا وجدنا أن ابن سينا على العكس من هذا تماماً يأخذ على الإسكندر مأخذ في الموضوعين اللذين ورد فيهما ذكره (أنظر بعد ص ١٠١ س ١٧ ؛ ص ١٠٦ س ١) . ولهذا فإن افتراض كراوس هنا غير صحيح ، أعني أن تكون إشارة محمد الديلمي هي إلى شرح ابن سينا لكتاب « في النفس » في « الإنصاف » . ولا نستطيع أن نقول إن نصنا هو الذي ليس من « الإنصاف » ، نظراً إلى ما أورده من قبل من حجج خاصة بكونه بالضرورة من كتاب « الإنصاف » .

أما وقد فرغنا من كتاب « الإنصاف » عامة ، فلننظر في الأجزاء الباقية منه وهي التي نشرناها هنا . فنقول إن الشرح على مقالة حرف اللام يبدأ كما قلنا من الفصل السادس . والشرح ليس على طريقة ثامسطيوس ، لأنه ليس عرضاً متصلاً موسعاً ؛ وليس على طريقة ابن رشد ، فهو أحياناً يذكر النص ويتلوه بالشرح ، وأحياناً أخرى يستطرد إلى مسائل ومناقشات واعتراضات تدور حول النص ، وهو في هذا كله لا يتقيد بالنص ، ولا بكل ما ورد فيه ، بل يختار بعضاً من عباراته فيشرحها ، أو يستمر في العرض دون إشارة إلى نص . وإذا فسر أثار اعتراضات على آراء أرسطو نفسه ، أو على الشراح من مشرقين ومغربين ؛ وهو ما قصده بقوله في رسالته إلى الكيا : « وتكلمت على سهو المفسرين » (راجع بعد ص ١٢١ س ٢٠) . ويستمر الشرح إلى آخر الفصل العاشر ، أي إلى آخر مقالة اللام .

— ٤ —

تفسير كتاب « أثولوجيا »

أما كتاب « أثولوجيا » وهو النص الثاني من الإنصاف فقد نشرناه عن مخطوطين : ٦ م

(١) باول كراوس : « أفلوطين عند العرب » (مقال مستخرج من مضبطة المعهد المصري للدراسات رقم ٢٣ Bulletin de l'Institut d'Egypte جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١) س ٢٧٢ تعليق ٤ Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes" .

حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية ، ثم عن نسخة التيمورية (ورمزها : ت) برقم ١٠٢ حكمة . وهذه المخطوطة تحتوى على : (١) « تعليقات الرئيس ابن سينا على أثولوجيا » ؛ (٢) « أثولوجيا أرسطو » ؛ (٣) شرح الدواني على « هياكل النور » (للسهروردي المقتول) . وهي بخط نستعليق ردى ، تاريخها ١٠٩٥ هـ = سنة ١٦٨٣ م . وكما يظهر من الجهاز النقدي الذى وضعناه فى الهامش الثانى (أسفل هامش الإشارات إلى الفقرات المشروحة) ، نرى هذه المخطوطة سيئة بها نقص فى عدة مواضع ، فضلاً عن أنها ناقصة فى آخرها ، إذ تقف عند نهاية المر السابع ، وينقصها المير الخامس (راجع بعد ص ٥٩ تعليق ٨) ، ولم نكد نستفيد منها شيئاً ذا بال ، ومع هذا فقد ذكرنا اختلاف القراءات كلها بالدقة ، لأن البعض منها ليس ناتجاً عن أخطاء ظاهرة ، بل عن اختلاف فى العبارة .

وقد أشار كراوس فى البحث المشار إليه آنفاً ، « أفلوطين عند العرب » (ص ٢٧٥ تعليق ، من الصفحة السابقة تحت الفقرة ب (b)) إلى وجود مخطوط آخر لهذا النص فى أكسفورد (مكتبة بودلى ، مخطوطات شرقية برقم ٥٣٦ ، ورقة ٦٩ ب — ٨٤ ب Uri 980=Bodl. Or. Marsh 536) نبهه إليه ف . روزنتال وقال عنه إنه « مخطوط ردى » ، والبدء والختام فيه كلاهما كما فى المخطوط ٦ م . بيد أنه لم يتيسر لنا مراجعته ، فإن قدر لنا هذا — كما نتوقع قريباً — فسنشير إليه وإلى قراءاته فى الجزء الثانى من كتابنا هذا .

وكما قال كراوس (فى الموضع عينه) « ليس هذا النص شرحاً متصلاً لأثولوجيا » ، بل سلسلة من الحواشى والشروح للمواضع الصعبة ، تمتد تقريباً إلى نصف النص الذى نشره ديتريشى . وكما تقول تعليقه فى المخطوط ٦ م (ص ١٥٣ ب ، فى نهاية التفسير : « آخر الموجود من هذا ») ، لا تتضمن المخطوطات إلا قطعة من تفسير « أثولوجيا » لابن سينا .

ولقد وضعنا فى الهامش الأول الفقرات الأصلية التى شرحها ابن سينا ، مأخوذة عن نشرة ديتريشى « لأثولوجيا » ، حتى يكون لدى القارئ النص والشرح معاً . ولا نكتم القارئ أننا وجدنا أحياناً غير قليلة عناء شديداً فى استخراج فقرات النص التى يشير إليها شرح ابن سينا ، وذلك لأن ابن سينا نادراً ما يشير إلى النص بحروفه ، ولهذا فإن الشروح قد تنطبق على أكثر من موضع لا نستطيع بالدقة تمييز أيها قصدَ شرحه . على أنه

في مواضع أخرى كان يذكر النص بحروفه (وهنا كنا نضعه بين أهلة حتى يتميز من الشرح) وربما يفيد هذا في القراءات الخاصة بنص «أثولوجيا» الأصلي نفسه، على أن الاعتماد عليها في تحقيق النص يحتاج إلى كثير من الحيلة، فالأمر هنا ليس كما هو بالنسبة إلى شروح ابن رشد مثلاً.

وشرح ابن سينا يتناول فقرات من المير الأول ثم المير الثاني. ولا نجد شيئاً عن المير الثالث. أما المير الرابع فيبدأ شرحه من غير تحديد فقرات بالذات، ولعلها هنا اضطراباً في النص المنشور هنا نفسه، ولكنه ما يلبث أن يستقيم في القرنين ١٢ و١٣ في نهاية هذا المير. ويأتي المير الخامس فيزيد الأمور تعقيداً لأن الشروح ترد على هيئة فصول من الصعب أن نحدد بالدقة ما تشير إليه من نصوص. ثم نصل إلى المير السابع فنعود إلى ما اعتدناه في الميرين الأول والثاني من إيراد فقرات وشرحها على محو يتيسر معه معرفة النصوص الأصلية التي يشرحها. كذلك الحال بالنسبة إلى المير الثامن وإن كان على نحو أشد عسراً منه بالنسبة إلى السابع. وبه ينتهي ما في مخطوطتنا هذه من شرح لابن سينا على «أثولوجيا».

وبما يجدر ذكره أمران: الأول أنه لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح، ولعل هذا لأنه ليس للمشرقيين في هذا الكتاب آراء خاصة حتى يشير إليها ابن سينا.

والثاني أنه لا يوجد شيء في هذا الشرح يمكن أن يؤيد ما افترضه كراوس (راجع بعد ص ١٢١، تعليق) من أن ابن سينا طعن في صحة نسبة «أثولوجيا» إلى أرسطوطاليس، اعتماداً على العبارة الغامضة («على ما في «أثولوجيا» من المطن») الواردة في رسالة ابن سينا إلى الكيا أبي جعفر. ولهذا لا يزال هذا فرضاً في حاجة إلى فضل تأييد من الوثائق والأسانيد.

— ٥ —

«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس»

وهذا أيضاً عن المخطوطة ٦م وحدها. ولا نعرف له مخطوطاً آخر. إنما يوجد كتاب

مخطوط هو « شرح كتاب النفس » لابن سينا وهو باللغة الفارسية ، محفوظ في المخطوط رقم ٣٤٤٧ أحمد ، باستانبول^(١) ولم يتيسر لنا أن نعرف عنه شيئاً مفصلاً حتى نتبين صلته بنصنا هذا ، مهما تكن هذه الصلة .

وهذا النص يعني عناية خاصة بإيراد آراء المشرقين ، وهم المشاؤون والبغداديون ، خصوصاً من معاصري ابن سينا ، وإن كان لا يذكر لنا شيئاً يوضح هويتهم ، فلا يتبين بالدقة من نص كلامه من يقصد . ولذا فإن لبّ كتاب « الإنصاف » ووظيفته يمكن أن يستخرجاً من هذا النص على وجه التخصيص .

ويلاحظ على الشرح أنه يتابع كتاب « في النفس » Περὶ ψυχῆς لأرسطو منذ أوله ، ويشير إلى آراء المشرقين في بعض الآراء الواردة به ، ويشرح فقرات مختلفة من النص ، فمثلاً الفقرة أ (ص ٧٥ س ٥ — س ٧) تشير إلى نص أرسطو ١١٤٠٢ — ٤ ؛ والفقرة ب (ص ٧٥ س ٨ — س ١٣) إلى ١١٤٠٢ — ٦ (من نشرة بكر Bekker) ؛ والفقرة ج (ص ٧٥ س ١٤ — س ١٥) إلى ١١٤٠٢ — ٢٢ ؛ والفقرة د (ص ٧٥ س ١٦ — س ٢١) هي تعليق عام يتصل خصوصاً بالفقرة ١١٢٤ — ١٥١ — ٢٥ ؛ والفقرة هـ (ص ٧٥ س ٢٢ — ص ٧٦ س ٣) إلى ١١٤١٣ — ١٠ ؛ والفقرة و (ص ٧٦ س ٤ — س ٧) تشير إلى ١١٣ ب ١٣ وما يليه ؛ الخ الخ . وقد كان في علمنا أن تأتي بهذه الإشارات كلها وتتابعها ؛ لكننا وجدنا الفائدة لن تكون كبيرة إلا إذا وضعنا الفقرات الأصلية من نص أرسطو تحتها ، على الأقل في ترجمة عربية ؛ وقد علمنا أن تمت ترجمة عربية قديمة لكتاب « في النفس » لأرسطو توجد في استانبول ، فأثرنا الانتظار حتى ننظر بها وننشرها ونشير فيها إلى الفقرات التي شرحها ابن سينا هنا ، وعن هذا الطريق — وعنه وحده — نستطيع أن نحقق الفائدة المرجوة من هذه الإشارات . فإلى الجزء الثاني من هذا الكتاب نكمل هذه المهمة ، مع علمنا بأن علمنا ها هنا ناقص وسيظل كذلك إلى

(١) راجع إرجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٠٣ ، استانبول سنة ١٩٣٧
O. Ergin : *Ibn Sina Bibliografyası*, İstambul وقد أخطأ بروكلن (الملحق ج ١ ص ٨١٧ ، تحت رقم ١) حين ظن أن هذا المخطوط نسخة عربية أخرى من الكتاب (راجع : كراوس ، الموضع نفسه ص ٢٧٣ س ٦ — س ٧ من التعليقات) .

أن نعتز على تلك الترجمة وننشرها ، فنحيل إليها كما فعلنا هنا من قبل بالنسبة إلى شرح ابن سينا «لأنولوجيا»^(١)

— ٦ —

كتاب «المباحثات» لابن سينا

وهنا نصل إلى النص الأكبر في هذه المجموعة ، وهو كتاب «المباحثات» عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا . وقد نشرناه هنا عن نفس المخطوطة ٦ م^(٢) . بيد أنه توجد له مخطوطات أخرى هي :

١ — كتب أبو عبد الله الزنجاني مقالة في محلة « لغة العرب » (ج ٢ من السنة السادسة ، طباط سنة ١٩٢٨) بعنوان « خزائن ربحان » (ص ٩٢ — ص ٩٦) أورد فيها أسماء بعض المخطوطات — ومنها قسم خاص بالفلسفة والمنطق — الموجودة في حوزة الشيخ ميرزا فصل الله من علماء زيجان . ومن بينها مجموعة رسائل لابن سينا تحتوي على : (١) رسالة لابن سينا في خطأ من قال إن شيئاً واحداً جوهرٌ وعَرَضٌ معاً ؛ (٢) رسالة له في إيضاح براهين ثلاث مسائل ؛ (٣) رسالة له في الميعاد ؛ (٤) رسالة له في الخطب والجمعات . ثم مجموعة أخرى — هي التي تهمنا هنا — فيها : (١) كتاب « إحصاء العلوم ومراتبها » للفارابي ، وهي منقولة عن أصل قديم كتب سنة ٦٧٧ ؛ (٢) مقالة « في قوانين صناعة الشعر » للفارابي ؛ (٣) مقالة « في الجهة التي يصبح عليها القول في أحكام النجوم » للفارابي — والكتابان الأول والثالث منشوران ؛ (٤) « مختصر أنا لوطيقي الثانية » للفارابي ؛ (٥) « دانش نامه علائي » للمولى محمد أمين المحدث الاسترآبادي ؛ (٦) « المباحثات » للشيخ الرئيس ابن سينا الفيلسوف مع تلميذه بهمنيار وأبي منصور بن زيله وغيرها ؛ (٧) « التعليقات » في الحكمة لابن سينا ؛ والنسخة منقولة عن نسخة قديمة (لم يذكر الزنجاني تاريخها) ؛ (٨) « زبدة الحقائق » لعين القضاة الهمداني .

(١) ولهذا رقنا أسطر هذا النص حتى تتيسر الإحالات من بعد .
(٢) وتوجد نسخة أخرى حديثة منقولة لحساب دار الكتب تحت رقم ٢٠٩ حكمة وفلسفة عن هذه المخطوطة ، ولنا لم ندخلها في اعتبارنا .

وعلى هذا فإنه يوجد في خزانة الشيخ ميرزا فضل من علماء زنجان نسخة لكتاب «المباحثات» ؛ ولسنا ندري هل لا تزال فيها ، أو نقلت الى المكتبات العامة في إيران (مثل مكتبة البرلمان التي تحوى مجموعة جيدة من المخطوطات العربية الثمينة) ؛ كما أنه لم يتيسر لنا الحصول عليها ولا على معلومات عنها .

٢ — مخطوطة في مكتبة بودلى (فهرست مكتبة بودلى ، ١٢ ص ٤٥٦) أشار إليها بروكلمان في «تاريخ الأدب العربي» GAL (١٢ ص ٤٥٥ برقم ٢٥) . ولم يطلع عليها .
٣ — وأشار كراوس كذلك إلى وجود مخطوطة أخرى في كُيْدن برقم ١٤٨٥ .^(١) ولم نستطع أيضاً الظفر بها في الظروف الحالية .

٤ — والرسالة التي صدر بها كتاب «المباحثات» ، وهي موجهة إلى أنى جعفر محمد بن الحسين بن المرزبان الكيا ، ذكر كراوس كذلك أنها موجودة أيضاً في المجموعة المخطوطة في المتحف البريطاني ، قسم المخطوطات الشرقية برقم ٨٠٦٩ (٥) ورقة ١٢ — ١١٣ (Br. Mus Or. 8069 (5) b. 12a—31a) . ولم نستطع الإطلاع عليه أيضاً .
أما عن الكتاب نفسه فإن أهم ما ورد عنه من أخبار في كتب التراجم هو :

١ — البيهقي (المتوفى سنة ٥٦٥ هـ — سنة ١١٦٩ م) في الفصل الخاص بهسيار :
« والمباحثات التي لأبي علي (= ابن سينا) أكثرها مسائل بهمنيار ، تبحث عن غوامض المشكلات » (« تاريخ حكماء الإسلام » = تنمة صوان الحكمة » ، ص ٩٨ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ثم ورد باسم آخر هو « المقتضيات » (ص ٦٠ س ٢) في « فهرست جميع مصنفاته » الذي أورده البيهقي (ص ٥٩ — ص ٦٠) ؛ ولكن يلوح من مقارنة هذا الفهرست بما أورده القفطي وابن أبي أصيبعة (اللذان نقلاه عنه في أغلب الظن) أن هاهنا تحريفاً ، وصوابه : « المباحثات » ، اللهم إلا إذا كنا بإزاء كتاب آخر اقتصر على ذكره البيهقي ولم يذكره القفطي ولا ابن أبي أصيبعة ، وهذا احتمال ضعيف جداً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن البيهقي ذكر الكتاب في الموضع الآخر المشار إليه (ص ٩٨ س ١ — س ٢) .

٢ — القفطي (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ = ١٢٤٨ م) في حديثه عن « فهرست جميع

(١) راجع مقاله السابق الذكر : « أفلوطين عند العرب » ص ٢٧٢ تعليق ٣ . وراجع كذلك أرجين : « فهرست كتب ابن سينا » ، تحت رقم ١٥٨ .

كتبه « ، وواضح أنه نقله عن البيهقي : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢٧٢ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ — سنة ١٩٠٨ م) ؛

٣ — وابن أنى أصيبعة ينقل الرواية السابقة المأخوذة عن البيهقي فيقول : « كتاب المباحثات : مجلدة » (« عيون الأنباء » ، ٢٥ ص ٥ س ٤) . ثم يقول في موضع آخر : « كتاب المباحثات : بسؤال تلميذه أنى الحسن بهمنيار بن المرزبان ، وجوابه له » (٢٥ ص ١٩ س ١٩ — س ٢٠) ؛

٤ — لم يذكر حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ — ١٦٥٧ م) كتاب « المباحثات » في كتابه « كشف الظنون » . على أن هذا لا يدل على شيء خاص ، لأنه كثيراً ما يغفل ذكر الكتب المشهورة نفسها .

ومن هذه الروايات يتضح لنا أن كتاب « المباحثات » هو في الاصل أسئلة وضعها بهمنيار بن المرزبان^(١) في الأغلب ، والقليل وضعه أبو منصور بن زبيلة^(٢) ، وبعض آخر

(١) هو أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ، توفي حوالي سنة ٤٣ هـ = سنة ١٠٣٨ م ؛ ولشأن في أذربيجان ، وكان مجوسياً ، قليل العلم بالعربية . وله من الكتب

(١) رسالة في مراتب الموجودات ، مخطوطة في ليدن برقم ١٤٨٢/١٤٨٣ ،

(ب) رسالة في موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة ، مخطوطة في ليدن برقم ١٤٨٤ ؛ وقد طبع في مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩ ؛ وكان پوير S. Popei قد نشرها في ليدن سنة ١٨٥١ ؛

(ج) مختار من مراسلاته مع أستاذه ابن سينا ، مخطوط في ليدن برقم ١٤٨٥ ، وفي بودل (٤٥٦ : ١) ، وفي الأمبروزيانا (١٣٢٠) ؛

(د) التحصيل (ات) ، وفيه عرض مذهب ابن سينا وفقاً لكتاب الأخير : « دانش نامه علاني » في ثلاث مقالات : (١) المنطق ؛ (ب) ما بعد الطبيعة ؛ (ج) في الموجودات ؛ ويوجد في مخطوطة في ليدن برقم ١٤٨٢/٤ ، والمتحف البريطاني ٩٧٨ ج ٨ ، والقابليكان ١٤١٠ Vat. ٧٥ ، وبيروت برقم ٣٨٠ ، وطهران ج ١ : ٢٨ ، ح ٢ : ١١١ ، وأصف ج ٣ : ٤٨٨ ، ٣/٣٧٢ ، ورامبور ، ١ : ٣٧٩ ، وبنكيبور ٣١ : ٢٢٢٠ ؛ — طبع في القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ؛

(هـ) فصل من كتاب « في إثبات العول القعالة والدلالة على عددها وإثبات النفوس السواء » ، مخطوط في كوبريلي ١٦٠٤ : ٧٢ ب/٨٣ ؛

راجع بروكلمان : « تاريخ الأدب العربي » G.A.I. ج ١ ص ٤٥٨ .

(٢) أما أبو منصور بن الحسن بن طاهر بن زبيلة (أو : زبيلة) الأسفهانى فقد توفي سنة ٤٤٠ هـ = سنة ١٠٤٨ م (البيهقي : « وكان قصير العمر ، مات في سنة ٤٤٠ بعد موت أبي علي = ابن سينا بأثنتي عشر سنة » ص ١٠٠ ، نشرة كرد علي ، دمشق سنة ١٩٤٦) . ومن تصانيفه « الاختصار من طبيعيات الشفا » (البيهقي ، ص ٩٩) « وشرح رسالة يحيى بن يعقوب » (البيهقي ، ص ٩٩) وله كتاب في العس ورسائل أخرى (البيهقي ، ص ٩٩) ؛ وكان عالماً بالرياضيات ، ماهراً في صناعة الموسيقى .

قليل جداً وضعه غيرها ؛ وأجاب عنها ابن سينا ، فتكوّن من الأسئلة والإجابات هذا الكتاب : « المباحثات » .

أما كيف جمعت في كتاب ، ومن الذى جمعها ، فلا تدلنا هذه الروايات ولا المخطوطة على شيء منه . كما أننا إذا نظرنا في مخطوطتنا هذه وجدنا أولاً أنها مسبوقه بالرسالة إلى أبي جعفر الكيا ، وأنها كثيرة التكرار لنفس المسائل في مواضع مختلفة ، أحياناً بحروفها بكل دقة ، وأحياناً أخرى مع اختلاف ضئيل . ولقد تركنا التكرار كما هو في مواضع قليلة كيما نعطي القارى صورة دقيقة عن حال المخطوطة ، واكتننا حذفنا المكرر وأشرنا إلى الحذف في الهامش في أغلب المواضع .

وبسبب هذه الحال التى توجد عليها مخطوطتنا هذه نستطيع أن نفترض أن هذه المخطوطة قد نقلت عن المسودات الأصلية . والشأن هنا فيما يتصل بكتاب « المباحثات » كالشأن تماماً بالنسبة إلى كتاب « الإنصاف » — ، وهذه المسودات الأصلية لم يكن ابن سينا قد راجعها مراجعة أخيرة نظراً لاضطراب أحواله وعدم قدرته على التوفر على هذا العمل ، على النحو الذى فصلناه من قبل : ومن هنا كان هذا التكرار . على أن الاضطراب ظاهر في المخطوطة كلها من دخول أشياء غريبة في صلب الكتاب الواحد ، ثم استئناف السير ؛ وكل هذا إنما يدل على حالة الاختلاط الملازمة لطبيعة المسودات الأصلية ، وهذا يؤكد فرضنا هذا ، ألا وهو أن نسختنا هذه منقولة — إما مباشرة أو بطريق غير مباشر — عن المسودات الأصلية ، وقد أوردناها على غرّها وعلاّتها ، فكانت على هذا النحو المضطرب الظاهر الاختلاط في أغلب مواضع هذه المخطوطة ، كما أشرنا إلى هذا في مواضعه في هوامشنا على هذه النشرة .

وكما لاحظ البيهقي بحق (ص ٩٨ من ٢) تناول هذه « المباحثات » « غوامض المُشكِلات » ومن هنا امتازت بالصعوبة والعسر في الفهم والتعبير ، على أنها تمثل صورة من أنضج صور فكر ابن سينا في تطوره .

ومن الذين^(١) أشاروا إلى هذا الكتاب واقتبسوا منه ، فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

(١) كذلك أشارت إليه : «رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية » ، ص ٦٨ من لمعرفتنا . القاهرة

سنة ١٩٤٧ .

(= ١٢٠٩ م) في كتابه «المباحث المشرقية» فقال ، — وهو في كتابه هذا يقتبس كثيراً جداً عن مؤلفات ابن سينا — : «قال الشيخ في «المباحثات» : لكل شخص حقيقة وشخصية . وتلك الشخصية زائدة أبدأ على الماهية — على ماضى . ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية ، كان ذلك النوع في ذلك الشخص ، وإلا وقعت التكررة فيه . ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية . ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الإضافة ، فتكون تلك الحقيقة ، من حيث هي هي ، إضافة العالمية إلى ذلك المجموع ، ولذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة . وهذا أحسن ما يمكن ذكره في هذا الموضع^(١) . وليس في نسختنا هذه هذا النص ، وإما فيها إشارات عامة إلى مثل هذه المعاني . فلعل الرازي قد أراد بيان رأى ابن سينا في «المباحثات» دون أن يشير إلى كلامه بنصه ، وهو شىء يفعله كثيراً في كتابه «المباحث المشرقية» هذا .

على أن الناظر في صلب كتاب «المباحثات» كما هو هنا يلاحظ ما يرد فيه أحياناً من أمثال : «الجواب بخطه» — أى بخط ابن سينا ، وقوله : «الجواب من خط الشيخ أبى منصور بن زيلة رحمه الله» (تحت رقم ٢٦٨^(٢) ص ١٧٣) . وهذا يدلنا :

أولاً : على أن الكتاب بصورته الراهنة لم يرتبه ابن سينا ، بل لم يجمعه في كتاب على الرغم مما يورده القفطى وابن أبى أصيبعة («المباحثات : مجلدة») فأنهما لا يقصدان أنها كانت مجلدة (أى في هيئة كتاب) في أيام ابن سينا وعلى يده .

وثانياً : على أنه لا بهمنيار ولا ابن زيلة قد رتبته على هذه الصورة ، بدليل قوله : « رحمه الله » ، وأبو منصور ابن زيلة توفى سنة ٤٤٠ هـ ، وبهمنيار حوالى سنة ٤٣٠ هـ ، وإذن فلا بد أن يكون ترتيبه على هذه الصورة بعد وفاة الشيخ أبى منصور بن زيلة ، أى بعد سنة ٤٤٠ هـ .

وثالثاً : على أن الذى يمكن افتراض حدوثه هو أن يكون أحد تلاميذ الشيخ أبى منصور أو من إليه قد جمع الكتاب بعد وفاته ، أو أن أحد الكتاب قد استخرجه من أوراق بهمنيار وأوراق الشيخ أبى منصور بعد وفاة كليهما .

(١) فخر الدين الرازى : «المباحث المشرقية» ج ١ ص ٣٤٢ . حيدر آباد سنة ١٣٤٣ هـ — سنة ١٩٢٤ م . (٢) وقد وقع محرفاً هكذا : ١٦٨ ، وكذلك الرقم الذى يتلوه .

على أن تمت فرضاً آخر وهو أن يكون اللفظ : « رحمه الله » من مجرد وضع أحد النساخ ترشحاً على الشيخ كما يحدث عادة في أكثر النسخ بعد وفاة المؤلفين وأقيم هذا على صلب النص من لدن ناسخ ما ؛ وفي هذه الحالة يمكن أن نفترض أيضاً أن يكون الكتاب أمكن جمعه في حياة ابن سينا ، من خطه أحياناً ومن خط تلميذه : بهمنيار وأبى منصور وغيرهما أحياناً أخرى ، وبقى الكتاب على حاله دون أن يراجع ابن سينا ويحرره تحريراً أخيراً . ولعل هذا الفرض الثاني أن يكون أقرب من الأول . ومهما يكن من شيء ، فلعل المخطوطات الأخرى التي أشرنا إليها آنفاً أن تلقى ضوءاً جديداً أو أن تفصل بين هذه الفروض .

— ٧ —

رسائل ابن سينا

ولقد تحدثنا عن الرسالة الموجودة برأس كتاب « المباحثات » ، وهي من غير شك لا يمكن أن تكون رسالة استهلاكية للكتاب ، بل يجب أن نفصل منه ، وكان يمكننا أن نفردها على حدة في الباب الخاص برسائل ابن سينا ، ومع هذا فلم نجد كبير غضاضة في ذكرها كما وردت في موضعها هذا من مخطوطتنا في صدر كتاب « المباحثات » .

وهذه الرسالة جلية الخطر في تعترف عدة مسائل تتصل بفلسفة ابن سينا وتطورها ، ثم ما يتصل بكتاب « الإنصاف » على النحو الذي بيناه بالتفصيل (ص ٢٦) ، فضلاً عن النص الذي أراد ياول كراوس أن يفهم منه أن ابن سينا طعن في صحة نسبة « أثولوجيا » إلى أرسطو . وكل هذه مسائل على أكبر جانب من الأهمية .

وقد نُتِبَ إليها وأهميتها منذ عهد بعيد . فقد اقتبس منها البيهقي^(١) فقال : « قال أبو علي ابن سينا في بعض كتبه : فأما أبو الخير (يقصد أبا الخير الحسن بابا بن سوار بن بهنام

(١) نلفت النظر هنا إلى أنه قد ورد اقتباس آخر عن هذه الرسالة في الفصل الذي عقده البيهقي ليحيى النحوى فقال : « أما كتاب يحيى النحوى فظاهر شديد ... » إلى قوله : « فإن انحلالها مبنية على فروع (د) أصول من كتاب السماع الطبيعي » (ص ٣٩ — ص ٤٠ ، من نشرة كرد على) : وهذه الفقرة لا موضع لها ولعلها منجبة على النص ، أو لعلها كانت مسبقة بقوله : « وقال أبو علي في أحد كتبه ... » أو ما أشبه هذا ، فإنها لا ترتبط بما قبلها ولا ما بعدها ، أو لعلها كانت في هذا الموضع من مسودات نسخة « تنه صوان الحكمة » ولم ترتبط بما قبلها . وعلى كل حال فيجب التنبيه إلى أنها مأخوذة من الرسالة التي نحن بصدها (راجع بعد ص ١٢١ س ٥ — س ٩ مع الإيجاز والاختلاف شيئاً في العبارات .

أو بهرام) فليس من عداد هؤلاء (أى أهل بغداد) ، ولعل الله يرزقنا لقاءه ، فيكون : إما إفادة ، وإما استفادة . وبعض الناسخين يكتب : « فأما أبو نصر » — وهذا غلط عظيم ، لأن أبا نصر الفارابي مات قبل ولادة أبي على بثلاثين سنة » (« تنمة صوان الحكمة » = « تاريخ حكماء الإسلام » ص ٢٧ ، نشرة كرد على ، دمشق سنة ١٩٤٦) . وهذا الاقتباس يرد في الرسالة التي نحن بصددتها (بعد ص ١٢٢ س ٣ — س ٥) مع الإيجاز وبعض الاختلاف القليل في العبارة — مما يدل على أن الكتاب لم يكونوا يتحررون الدقة تماماً في إيراد الاقتباسات ، ولهذا لا يجوز الاعتماد كثيراً على اقتباساتهم في تحرير النصوص أو في بيان الإشارات إليها .

لكن الغريب في قول البيهقي هو تصحيحه للنص من « أبي نصر الفارابي » إلى « أبي الخير » (الحسن بن سوار بن بهرام) على أساس أن الفارابي مات قبل ولادة أبي على ابن سينا بثلاثين سنة . وهذا تعليل عجيب ، لأن النص يقول : « وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ، ولا يُجرى مع القوم (أى البغدادية) في ميدان : فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف . ولعل الله يسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » (راجع بعد ص ١٢٢ س ٣ — س ٥) . فقوله : « ويكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف » ، يدل دلالة قاطعة — إذا كان النص صحيحاً وليس مُقحمًا كما نظن — على أن تعليل البيهقي فاسد كل الفساد ، ما دام يتحدث عن هذا الشخص على أنه من السلف ، « وأفضل من سلف من السلف » . والذي أدى بالبيهقي إلى هذا الوم هو أنه فهم من قول ابن سينا : « لعل الله يسهل معه الالتقاء ، فتكون استفادة وإفادة » ، أن الالتقاء هنا بالمعنى المادى ، أى الاجتماع معاً ، وحمله على هذا التوم خصوصاً قوله : « فتكون استفادة وإفادة » إذ فهمها على أنها استفادة وإفادة كنتيجة لاجتماعهما وتبادلها الرأى . وإنما قصد ابن سينا من الالتقاء هنا ، الالتقاء فى الآراء ، أعنى الاتفاق ، والاستفادة من كونهما متفقين فينتفع بعلم الفارابي (استفادة) ويفيد الفارابي من هذا تأييد لآرائه من جانب ابن سينا . بل أخرى من هذا أن نفهم قوله : إفادة ، بمعنى الاستفادة أيضاً ، لأن الفعل : أفاد ، لازم أيضاً (إلى جانب كونه متعدياً) : فهو سيفيد من أبي نصر ؛ وعلى هذا فقوله : امادة ، تكرار لمعنى الاستفادة . ويتأيد هذا ضد البيهقي إذا لاحظنا من ناحية أخرى أن أبا الخير الحسن بن سوار بن

بهرام^(١) وقد ولد سنة ٣٣١ هـ ، وعلى الرغم من أننا لا نعرف تاريخ وفاته — وآخر سنة نعرفها له هي سنة ٤٠٧ هـ — فإننا نستطيع أن نمثد به إلى سنة ٤٢٠ على أكثر تقدير ؛ فإذا عرفنا أن رسالة ابن سينا هذه تشير إلى فقدان كتاب « الإنصاف » ، وهو الحادث الذى وقع سنة ٤٢٥ هـ ، فإن هذا الالتقاء المزعوم كان لا يمكن الإشارة إليه هنا اللهم إلا إذا فرضنا أن أبا الخير عاش أكثر من ٩٤ سنة !

لهذا رى أن البيهقى هو الذى أخطأ ، وأن النص صحيح هو : « أبو نصر الفارابى » ، وليس « أبا الخير » ، فضلاً عن أن نصنا يذكر اسم : « الفارابى » إلى جانب أبى نصر ، مما يستبعد معه مظنة خطأ النساخ .

ولندع هذه الرسالة ولنمض إلى بقية الرسائل التى نشرناها (أنظر بعد ص ٢٤٠ وما يليها) . أما الرسالة رقم (١) فيلوح أنها من صنع أحد تلاميذ ابن سينا ؛ على أنها مضطربة كل الاضطراب ، لدخول فقرات من كتاب « المباحثات » فى ثناياها . ولم نَعَن بنشرها هنا على حالتها تلك إلا لما فيها من أخبار تتصل بابن سينا مما يمكن الاستفادة منه فى تأريخ حياته وصلاته بتلاميذه . أما « التذييل » فى آخرها فيلوح أنه من وضع أحد الكتاب الذين ملكوا النسخة ثم وضع فى الصُلب ، أوله تمرينات من هذا الواضع للرسالة على مسائل وردت فى ثنايا « المباحثات » .

أما الرسالة رقم ٢ فرسالة مهمة ، فيها أخبار قيّمة عن تاريخ كتاب « الإنصاف » على النحو الذى أفدنا منه آنفاً ، فضلاً عما فيها من فوائد عامة تتصل بتاريخ ابن سينا الروحى والمادى معاً .

ويتلوهاتين الرسالتين نسخة العهد الذى عهد به ابن سينا لنفسه . وقد ذكره القفطى فى « فهرست جميع كتب » ابن سينا فقال : « عَهْدُهُ كَتَبَهُ لِنَفْسِهِ » (« أخبار الحكماء » ص ٢٧٢ س ٢٠ ، طبع مصر سنة ١٩٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . فلا شك إذًا فى أن ابن سينا كتب عهداً عاهد به نفسه . وإنما الشئ الذى يثير الشك هنا هو أن العهد الوارد هنا قد أتى بصيغة الاثنين ، لا الواحد ، فقال : « هذا ما عاهد الله به فلانٌ وفلانٌ بعد ما عرفا

(١) راجع فيما يتصل به كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ، ص ٨٧ — ص ٨٨ . ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

ربَّهما وإلههما ، وواهب العقل والقوة لهما ... عاهد الله أنهما يسيران بهذه السيرة ... » الخ
ويستمر العهد كله على هذا النحو بصيغة المثني . وهذا غريب إن كان هذا عهد ابن سينا
لنفسه . والشئ الذي يمكن أن يفسر به استعمال صيغة المثني هو أن يكون العهد من جانبه
وجانب نفسه إلى الله ، فجعل الأنا والنفس شخصين عبر عهما بقوله : فلان وفلان — غير
أن هذا التفسير لا يخلو من التعسف الشديد . ولهذا فإننا ندع هذه المشكلة كما هي مفتوحة
على مصراعها ، حتى تكشف لنا وثائق أخرى عن وجه الحق فيها ، لأننا بأدواتنا الراهنة
لا نستطيع الفصل في المشكلة ، ماذا نقول ! بل هي بالأحرى تدعو إلى الإجابة سلباً عن
إمكان نسبة هذا العهد إلى ابن سينا .

وإلى هنا تنتهى نصوص ابن سينا ؛ وسها تنتهى النصوص المأخوذة عن المخطوطة ٦ م
حكمة وفلسفة . فلنأخذ الآن في وصفها .

— ٨ —

وصف المخطوطة ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

الصفحة الأولى :

فيها : فهرست ما في هذه المجموعة الشريفة العالية :

- ١ — كتاب التعليقات للشيخ الرئيس
- ٢ — كتاب المباحث (كذا) للشيخ الرئيس .
- ٣ — كتاب المشرقين للشيخ الرئيس .
- ٤ — كتاب الإنصاف للشيخ الرئيس .
- ٥ — كتاب النفس لأرسطو شرح الشيخ الرئيس .
- ٦ — كتاب بيان ذوات الجهة للشيخ الرئيس .
- ٧ — كتاب المسائل العشرين للشيخ الرئيس .
- ٨ — كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس .
- ٩ — كتاب في حد الجسم للشيخ الرئيس .
- ١٠ — كتاب الإلهيات لأرسطو من تحرير الشيخ أبي منصور بن زيله .

- ١١ - كتاب السعادة للشيخ أبي علي بن مسكويه .
- ١٢ - كتاب قصة حي بن يقظان المقدسى مع شرح الشيخ الرئيس » .
- ثم فيها ختم أحد ما لـ كـ يـ هـ : « من كتب الفقير عبد اللطيف صبحى » .
- ثم تعلية أخرى بها : « صار فى < حوزة > الضعيف < سب > الشراء الشرعى البات القطعى بأربعة دنانير ودانق و (هو) محمد بن عبد الرحمن الكابى الم < حروف > بين الأصحاب بالرشد العي < > فى أوائل ذى الحجة سنة ٢٠٠٢ . . . (لا يظهر إلا هذا الرقم) .
- وعدد أوراق المخطوطة ٢٣٨ وهى غير مرقومة الصفحات فى الأصل ، وانلخطة رقعة رفيع ومسطرة الصفحة ٢١ سطرأ . والناسخ هو : عبد الرزاق بن عبد العزيز اسماعيل الفارابى الصفناجى وقد ورد ذكره فى ص ٦٨ وبعده يرد : « عورض هذا بالأصل الذى انتسخ منه بقدر الطاقة والإمكان » ؛ وورد فى ص ١١٦ وبعده : « عورض بالأصل الذى انتسخ منه بحسب الطاقة والإمكان » ؛ وكذلك فى ص ١٣٨ و ص ١٥٣ ، ب ، ١٩٣ .
- والنقط بعضه مهمل ولا يسير على قاعدة مطردة ، والغالب فى الفعل المضارع ألا ينقط حرفه الأول .
- والورق جيد لا خروم به ، ولكن فى بعض الكلمات كشط ، وفى غالب هذه الأحوال تكتب الكلمة مرة ثانية أو بالهامش . والحروف كلها تقريباً غير مشكولة ، اللهم إلا علامة التنوين فى آخر المنصوبات .

مستعمل المخطوطة

- ١ - من ١ ب إلى ١٦٨ : كتاب « التعليقات » للشيخ الرئيس .
- بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . ثقتى بالله وحده . الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .
- « إن العالم إنما يصير مضافاً إلى الشئ المعلوم بهيئة تحصل فى ذاته . وليس الحال فى العالمية كالحال فى التيامن والتياسر الذى إذا تغير الأمر الذى كان متيامناً لم تتغير هيئة فيمن كانت له هذه الإضافة ، إلا تغير هذه الإضافة ، أعنى التيامن ... » .

نهاية : « التصور البسيط العقلي هو أن لا يكون هناك تفصيل . لكن لكون مبدأ التفصيل والترتيب مثلاً إذا عرفت أن الله ليس بجسم قبل أن تأخذ في تفصيل البرهان عليه . فما لم يكن عندك اليقين بأنه ليس بجسم لم تشتغل بتفصيل البرهان عليه وربما برهن على هذا بالشكل الأول أو بالثاني أو بالقياس الشرطي . لكن ما لم يكن عندك مبدأ تصير به النفس خلاقة للبراهين المفصلة لم يمكن النفس أن تأتي بالبرهان عليه . وذلك المبدأ هو التصور البسيط العقلي . وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور ويخرج به عقولنا من القوة إلى الفعل .

« آخر الموجود من هذه التعليقات . والله الحمد والمنة » .

٢ — من ٦٨ ب إلى ١١٦ : كتاب « المباحثات » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن عبد الله بن سينا رحمه الله .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل . كتابي أطل الله بقاء السكيا الفاضل الأوحد ... » .

نهاية : « العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لا في زمان ، بل في آن ، لأن العقل يعقل الزمان في آن . وتركيبه للقياس والحد يكون في زمان . إلا أن تصور النتيجة يكون في آن . »

٣ — من ١١٦ ب إلى ١٣٨ : « من كتاب المشرقين » . وهو كتاب « منطق المشرقين » الذي نشره محب الدين الخطيب ، القاهرة سنة ١٩١٠ .

٤ — من ١٣٨ ب إلى ١٤٣ : « ومن كتاب الإنصاف — شرح حرف كتاب اللام للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا » .

بدء : « قال : غرضه بقوله إن كانت الجواهر فاسدة فالكل فاسد — أن يثبت الجوهر المفارق للعادة . وقال في باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبل وبعد في الأشياء التي يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [في] قبل وبعد إلا في زمان ... »

نهاية : « ... إلى أن تقع في محالات وقع فيها الذي قبلنا . ويمتد بعد هذا مذاهب التنوية ويُفَنِّدها » .

٥ - من ١١٤٢ إلى ١١٤٦ : من شرح « أثولوجيا » من كتاب « الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، والقسم الأول من ص ١١٤٢ إلى ١٤٣ ب س ٢٠ هو تكرار غير دقيق لما يرد بعد على صورة أدق في القسم الثاني الذي بعنوان : « تفسير كتاب أثولوجيا » ، ولكن فيه زيادة عن هذا الأخير وهي الموجودة من ص ١٤٣ ب س ٢٠ إلى ص ١١٤٦ س ٦ .

بدء : « قال أرس (طو) : كل جوهر عقلي ، أى مفارق للمادة فقط ، أى ليس له وجود ولا كمال وجود إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة ... » .
نهاية : « ... لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن ، فلم يجب أن نقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد »

٦ - ١١٤٦ إلى ١٥٣ ب : « تفسير كتاب أثولوجيا من الإنصاف » عن الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا .

بدء : « الحمد لله ... ليس يعنى أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى بدن ولا تلبسه ... » .

نهاية : « وقال : النفس ليست تفسد في ذاتها الخاصة بها ؛ وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به . فالنفس إذن ليست تفسد . آخر الموجود من هذا » .

٧ - من ١١٥٤ إلى ١١٦٨ : التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطوطاليس من كلام الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا .

بدء : « بسم الله الرحمن الرحيم . بالعزیز الحکیم أثق وعليه أتوكل . الحمد لله رب العالمين ... المشريقون : قد تحققنا من أمر النفس شرف الموضوع . فأما دقة البراهين ولطف المذهب فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى . أما معوتها فى العلم الطبيعى فظاهر ، لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة ... » .

نهاية : « ... وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشريقين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمية . آخر ما وجد من ذلك » .

٨ — من ١٦٨ ب إلى ١٨٧ ا : « بيان ذوات الجهة » عن الشيخ الرئيس أبي على بن سينا .

بدء : « الحمد لله كما يستأهله ، والصلاة على نبيه محمد وآله . وهذه الرسالة ضمنيتها ما تحقق عندي من رأى الصواب في تكوين المقدمات ذوات الجهة ، والقياسات الكائنة عنها ، بعد كثرة البحث والاستعانة بالمتقدمين ، وعلى غاية الاختصار . وقسمتها إلى مقالات . فهذه المقالة الأولى هي إنما تشير إلى تعريف المقول على الكل سلباً وإيجاباً وتعريف المطلقة والموجبة ، وتناقضها وعكوسها ؛ وأصول مما افتتح به أول كتاب « أنولوطيقا » . المقالة الثانية في تعريف قوانين القياسات ذوات الجهة وتحصيل أحكامها والقول الحق في نتائجها . المقالة الثالثة في تعداد شروط تلك القياسات بالفعل ... » .

نهاية : « ... فهذا غاية ما يمكننا أن نقوله على سبيل الاختصار . ونسال الله أن يعصمنا عن الزلل والخطأ برحمته . »

٩ — من ١٨٧ ا إلى ١٩٣ ا : عشرون مسألة سأل عنها الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا أهل العصر .

بدء : « بسم الله ... مسألة فيها ثلاث مسائل : تحديد الفيلسوف المقدمة بأنها قول يوجب شيئاً لشيء أو يسلب شيئاً عن شيء . فهذا الحد مهما استعمل فيه الطريق المستقيم ، وقد عرفنا في كتاب طوريقا وغيره ضعف هذا الطريق ... » .

نهاية : « فليعمل ذلك المدعوون للصناعة من أهل الدهر ، وليقابل كل ذلك والسلام . آخر المسألة » .

١٠ — من ١٩٣ ب إلى ١٩٥ ب : « فصل في حرف اللام من كتاب ما بعد الطبيعة » لأرسطوطاليس الفيلسوف .

بدء : « بسم الله ... ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا في هذا . ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك ؛ فإن الجوهر يتقدم على سائر الموجودات . فإن كانت جميع الجواهر فاسدة ... »
نهاية : « لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً » .

١١ — من ١٩٥ ب إلى ١٢٠٦ : كلام في حد الجسم عن الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا :

بدء : « بسم ... إني نظرت في رسالة قاضي القضاء أبي نصر الحسن بن عبد الله التي رسمها بأنها كلام على شبه اعتراض بها على حد الجسم ، فوجدتها غير مبنية على القوانين المنطقية والأصول الحكيمة ، لكنها متجاوز فيها ومتسامح في تحقيق معانيها . فأردت أن أسبر فصولها وأتأمل أصولها ... »

نهاية : « ... بل إنما يمنع أن يكون لكل جسم معين بنفسه غير مقيس إلى خارج جهات بالفعل حتى تكون بحسب ما يوجد وحده له جهات بالفعل . والسلام . تمت الرسالة ولواهب العقل الحمد والشكر بلا نهاية ... »

١٢ — ١٢٠٦ إلى ٢٠٦ ب : « من جملة المجموع في الإلهيات » عن الشيخ أبي منصور بن زيله .

بدء : « الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل » . ويتلو هذا التحميد مباشرة هذا العنوان : « من حرف الألف الصغرى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس الفيلسوف » . وقد قارنا الموجود منها فوجدناه مطابقاً تماماً لترجمة اسحق بن حنين الموجودة في « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » (نشرة بويج ، ج ١ ص ٣ — ص ٤١ ، بيروت سنة ١٩٣٨) ، ولكنه غير كامل . إذ لا يوجد إلا الفصل الأول ومنه : ٩٩٣ | ٣٠ إلى ٩٩٣ ب ١٢ ؛ ثم ينقص من ٩٩٣ ب ١٢ إلى س ١٩ ؛ ثم يرد من س ٢٠ إلى س ٣١ . ثم الفصل الثاني : ومنه : ١١٩٩٤ | ١ — ٣ ، ثم ينقص س ٤ وبعض س ٥ ، أي الأمثلة الواردة ؛ ثم يرد من بعض س ٥ إلى س ٨ مع نقص الأمثلة ، وكذلك تنقص الأمثلة في س ٩ ؛ ويستمر النص حتى س ١٨ ، ثم ينقص من س ١٩ إلى ٩٩٤ ب س ٥ ؛ ثم يستأنف وينقص من ٧ س إلى س ٢٨ ؛ ثم يستمر حتى نهاية الفصل الثاني ، أي إلى س ٣١ .

وهذا يدل على أن الترجمة هنا هي قطعاً ترجمة اسحق بن حنين . وهذا يمكن أن يؤخذ دليلاً لترجيح أن الترجمة الواردة هنا لمقالة اللام ثم لشرح ثامسطيوس على مقالة

اللام — هي من عمل اسحق بن حنين . ويتأيد هذا من جهة أخرى إذا لاحظنا أنه ورد في المخطوطة فيما يتصل بالقسم الأول مع نص كتاب النفس في تعليقات ابن سينا عليه (راجع قبل رقم ٧) أن ترجمة النص من عمل اسحق بن حنين . راجع ما قلناه من قبل .
ولما كان هذا النص ناقصاً كما شاهدنا ، وكان منشوراً بأكمله في نشرة بويج المذكورة آنفاً ، فقد وجدنا أنه لا فائدة من نشره بعد ، خصوصاً وأنه لا يقدم قراءات مختلفة ذات أهمية عما ورد في تلك النشرة .

بدء : « إن النظر في الحق صعب من جهة وسهل من جهة ؛ والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه » .

نهاية : « ولا يمكن المتناهي أن يجوز ما لا نهاية له على طريق التزيد » .
وواضح من هذا أنه لا يوجد شيء « من جملة المجموع في الإلهيات عن الشيخ أبي منصور بن زيله » وكل ما يوجد هو هذا الفصل من حرف الألف الصغرى من كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو .

١٣ — من ٢٠٦ ب إلى ١٢١٠ : « من شرح ثامسطيوس لحرف اللام » .
بدء : « الجواهر ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالث جوهر متحرك . ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك » .

نهاية : « فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها » .
١٤ — من ١٢١٠ إلى ٢١٧ ب : « كتاب السعادة » للشيخ أبي علي بن مسكويه .
بدء : « بسم الله ... الحمد لله الذي عمّ الخلق بنعمه ، وخص أوليائه بخصائص قسمه . أحمدته على ما أفاض من حكته ، وأسأله إيزاع الشكر على منته ، والصلاة على نبيه وعترته . وبعد : تحقيق على من خصه الله بالهمة العالية ، ووفر حفظه من صحة الرواية » .

نهاية : « وعلمت أن له موقفاً حملته أولاً أولاً بمشيئة الله وعونه ، ولا قوة إلا به ، وهو حسبنا ونم الوكيل ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين » .

١٥ — من ١٢١٨ إلى ١٢١٩ : « كتاب الشيخ السعيد أبي سعيد بن أبي الخير قدس الله الله روحه إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا ... وبعد . فأسأل مولاي ورئيسي جدد الله

عليه أنواع السعادة ، وحقق له نهاية الصدق والإرادة — سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان ليكون تذكرة . ورأى الشيخ أعلى وأصوب . فأجابه الشيخ الرئيس بهذه : بسم الله الرحمن الرحيم . سألت بلغت الله السعادة القصوى ورشحك للعروج إلى الذروة العليا أن أوضح لك كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفوس والأبدان . فأوضحها بقدر الطاقة والخوض في العلوم ... إن لهذه المسألة مقدمات ينبغي أن تعرف أولا حتى تستنتج منه المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى السمّاء عند الحكماء بواجب الوجود ... »

نهاية : « ... لانكشاف الغمّ المضلة للنفس الناطقة . فهدانا الله وإياك إلى تخلص النفوس من هذا المعرض الزوال ؛ فإنه لما يريد خير فعّال والسلام . »

وقد نشرها محي الدين صبرى الكردى في مجموعة سماها « جامع البدائع » ، سنة ١٩١٧ = سنة ١٣٣٠ هـ ، القاهرة ، مع اختلاف واضح أحيانا فيما بين نشرته ومخطوطتنا هذه .

ويتلوه دعاء أرسطاطاليس في ٤ س : « يا علة العلل ؛ ويا قديما لم يزل ؛ يا منشىء مبادئ حركات الأول . يا من إذا شاء فعل . أسألك أن تحفظ حياتى ما دمت في عالم الطبيعة ، وأن ترفنى إليك بخط مستقيم ، فإن المستدير لا نهاية له . إلهى ! إن حسنتى من عطايك ؛ وسينتاقى من قضايك ؛ فخذُ مما أعطيت على ما قضيت حتى تمحو ذلك بذلك . يا إله كل موجود ، ويا كل شئ مذموم وأنت محمود ومعبود . »

وتتلو هذا ثلاث صفحات بيض يلوح أن المجموعة انتهت عندها . ولكن يوجد في المجلد نفسه بعد هذا :

١٦ — من ٢٢١ ب إلى ٢٣٨ ب : « قصة حى بن يقظان المقدسى » . وقد نشرت في « جامع البدائع » مع شئ من الاختلاف .

بدء : « وبعد : فإن إصرارك معشر إخوانى على اقتضائى شرح قصة حى بن يقظان هزَمَ لجاجى فى الامتناع ، وحلَّ عقدة عزمى فى المماثلة والدفاع . فانقدتُ لمساعدتكم . وبالله التوفيق . »

« إنه قد تبسّرت لى حين مقامى بيلادى برزة برفقائى إلى بعض المنزهات المكتنفة لتلك البقعة . »

« تيسرت : دل به عل أن الأمور كلها متعلقة بتيسير الله تعالى إياها ... »
نهاية : « ... بأمور أخرى تصدّه عن مراده من ذلك ، أو مكتوفاً بقوى أخرى تجاذبه
وتصرفه عن رأيه فيكون حينئذ مكرّها على الإعراض عنه ، ممنوعاً من الإقبال بالكلية
عليه ؛ وهذه هي التي يُستعاذ بالله منها ومن شرها وغائلتها . والله الميسر لما فيه الخير والسلام .
وهو حسبتنا ونم الوكيل .

« وإنما هاجر إليه أفراد من الناس ، فيتلقاهم من فواضله ما ينوّه بهم ويُشعرهم احتقار
متاع إقليكم هذا ؛ فإن اقلبوا من عنده اقلبوا وهم مكرمون » .
ولكن هذين الرقنين : ١٥ و ١٦ مکتوبات كذلك بنفس خط الناسخ عبد الرزاق
ابن عبد العزيز ابن اسماعيل الفارابي ، كما يظهر من مضاهاة الخطوط كلها ، فهي كلها
بخط واحد .
ويلوح أن التحميد من عند الناسخ ، لأنه يتكرر بنفس الصيغة تقريباً في الكتب
والرسائل الموجودة في هذه المجموعة .

— ٩ —

مقالات للاسكندر الأفروديسي

وهذه نشرناها عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق^(١) ، وتاريخها
سنة ٨٥٥٨ هـ = سنة ١١٦٢ م ، وفي أواخر بعض مقالاتها اسم المترجم لها ثم يسان النسخة
المنقولة عنها . ويعيننا هنا ما يتصل بالمقالات التي نشرناها :

(١) أما المقالة الأولى فهي : « القول في مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس » ؛
وقد نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب . ومن اليوناني
إلى السرياني أبو زيد حنين بن اسحق . ونقل الناسخ هذه الترجمة « من خط توما في
مستهل ذي القعدة سنة ٨٥٥ هجرية » (راجع بعد ص ٢٧٧) . فالترجمة إذن من السرياني

(١) عدد أوراقه ١٤٥ ، طول الورقة ٢٦ وعرضها ١٧ سم . وقد كتب عنها الأستاذ محمد كرد علي
مقالة في « مجلة المجمع العلمي العربي » بدمشق سنة ١٩٤٥ ص ٣ — ص ٧ .

إلى العربي من عمل إبراهيم بن عبد الله ، وهو مترجم عاش في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ، وذكر له « الفهرست » ترجمة المقالة الثانية من « الطوبى » و ترجمة « الریطوريقا » وكلاهما لأرسطو . والأول موجود في مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس (المخطوطة رقم ١٨٨٢ المجامع القديمة Anc. fonds وأصبح الآن برقم ٢٣٤٦ ، وهو المخطوط الوحيد الباقي من الترجمة العربية القديمة للأورغانون) . أما ترجمته « للريطوريقا » فلا نعلم عن وجودها شيئاً . على أن مخطوطة « الأورغانون » هذه تحتوى على ترجمة « الریطوريقا » عن السرياني إلى العربية دون أن تذكر الناقل ، ومن هنا يمكن أن نفترض أن الناقل هو إبراهيم بن عبد الله النصراني ، لأنه كان ينقل عن السرياني خصوصاً (أو لم ينقل إلا عن السرياني دون اليوناني ؟) ولأنه لا يوجد (فيما ذكره ابن النديم والقفطي) لهذا الكتاب إلا ترجمتان : نقل قديم ، ثم ترجمة إبراهيم بن عبد الله ؛ ويذكر ابن النديم أنه يقال « إن إسحق (ابن حنين) نقله إلى العربي » . وأوردها كذلك بصيغة الشك القفطي ، ولهذا فإننا لانستطيع بوجهة ظاهرة أن نضيف ترجمته إلى إسحق^(١) . ولم يذكر « الفهرست » أن النقل القديم عن السرياني ، وعلى الرغم من أن حجة الصمت ليست مقنعة ولا كافية ، فإن ماورد في مخطوطة « الأورغانون » من أن ترجمة « الریطوريقا » هي عن السرياني ليميل إلى ترجيح كون هذه الترجمة من عمل إبراهيم بن عبد الله . غير أنه يلاحظ كذلك أن ابن النديم (ومن أخذ عنه مثل القفطي) لا يذكر أن حنين ابن اسحق ترجمه إلى السرياني — فعمل هذا أن يكون سهواً منه ، كما وقع في عدة مواضع من عدم اهتمامه كثيراً بالترجمات من اليوناني إلى السرياني ، لأنه اهتم خصوصاً بالترجمات إلى العربية ، سواء مباشرة عن اليوناني ، وبطريق غير مباشر هو السرياني .

(ب) « كلام الإسكندر الأفروديسي نقل سعيد بن يعقوب الدمشقي » ، وهو بحث في هذه المسألة : « هل المتحرك على عظيم ما ، يتحرك في أول حركته على أول جزء منه أم لا ؟ »

(١) لكن قارن ما يمكن أن يستدل منه على وجود هذه الترجمة ، وذلك فيما أورده « الفهرست » نقلاً عن أبي زكريا يحيى بن عدى قال : « قال أبو زكريا إنه اتهم من إبراهيم بن عبد الله فسوفسطياً وفس الخطابة وفس الفهرست بنقل إسحق بخمسين ديناراً فلم يبعها وأحرقها وقت وفاته » (« الفهرست » ، ص ٣٥٤ س ٨ — ص ٩ ، طبع مصر بلا تاريخ) .

وهي المسئلة التي أثارها زينون الايلي في حبججه ضد الحركة .

والمترجم وهو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي كان من النقلة الجيدين ومن الأطباء المشهورين ببغداد . ونقل الكثير من الكتب الطبية والفلسفية إلى العربية ؛ وكان كما يقول ابن أبي أصيبعة ، « منقطعاً إلى علي بن عيسى . وقال ثابت بن سنان الخطيب : إن أبا الحسن علي بن عيسى الوزير في سنة ٣٠٢ اتخذ البيارستان بالحريية ، وأنفق عليه من ماله ، وقلده أبا عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي — متطببته — مع سائر البيارستانات ببغداد ومكة والمدينة » (« عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ، ج ١ ، ص ٢٣٤) وذكر له من الكتب : مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق ؛ مقالة في النبض مشجرة ، وهي جوامع لكتاب « النبض الصغير » لجالينوس . ويوجد له الآن — عدا ما في نشرتنا هذه — : ترجمة « إيساغوجي » والكتب السبعة الأولى من « الطوبىقا » في مخطوطة « الأورغانون » بالمكتبة الأهلية بباريس ، وهي التي أشرنا إليها آنفاً .

(ح) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية » ؛ ولا يذكر في ختامها — هي ولا المقالات الثانية بأرقام ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ — ولا في استهلالها اسم المترجم ، ولكن يرد في ختام المقالة ٩ ما يلي : « هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي . وهذه النسخة المنقولة الثانية من خط الدمشقي » (بعد ص ٢٩٤) . ولا شك أن قوله « هذه المقالات ... كلها » ينصب على المقالات ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ — أي كل التي لم يذكر فيها اسم المترجم . وعلى هذا فهذه المقالات من ٣ إلى ٩ (بما فيها الأخيرة) هي كلها من ترجمة أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي .

ولا ندرى على وجه الدقة من هو كسوقراطيس هذا ، وهل هو أحد معاصري الإسكندر الأفروديسي حتى « يرد » عليه ، أو هو في الواقع كسنوقراطيس Xenocrates ، تلميذ أفلاطون المشهور والذي خلف أسبوسيبوس على رئاسة الأكاديمية في سنة ٣٣٩ ق . م وتوفي سنة ٣١٤ ق . م وهو في سن الثمانين ؟ نميل من غير تردد إلى ترجيح الفرض الثاني . وحجتنا في هذا الترجيح أن أرسطو قد ردّ على كسنوقراطيس في رسالته عن « الخطوط اللامقطوعة » ،

وذلك للرد على كسنوقراطيس في قوله إنه لما كان لكل جسم ما هيته الخاصة ، وهذه الماهية تمثل بشكل هندسي ، بمثلث خاص ، فإنه توجد مثلثات ، وبالتالي خطوط ، لا تقبل القسمة . فمن الطبيعي إذاً أن نرى ذلك المشأى للتحمس ، ألا وهو الإسكندر الأفروديسي ، يرد على كسنوقراطيس في كثير من آرائه ، اقتفاء لآثار أستاذه أرسطو — ونقصد بأستاذه رئيس المذهب الذي يتبعه .

(د) « مقالة للإسكندر في أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويمزن معاً على رأى أرسطو » ، وهي شرح لقول أرسطو هذا الذي يمكن أن يستخرج من المقالة العاشرة (فصل ١ — ٥) . من « الأخلاق إلى نيقوماخوس » وإن لم نثر على نصه بحروفه . وهي أيضاً إذن ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي ، وفقاً لما ذهبنا إليه .

(هـ) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهي شرح لقول ورد في « الكون والفساد » لأرسطو . والترجمة لأبي عثمان سعيد الدمشقي أيضاً .

(و) « مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن المكوّن إذا < استحال > استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطوطاليس » ، وهي شرح لقول أرسطو في « الكون والفساد » إن الشيء المكوّن يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وهي ترجمة أبي عثمان الدمشقي كذلك .

(ز) « مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة وكما لها على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما ذكره أرسطو في « السماع الطبيعي » من أن الصورة هي تمام الحركة والصورة ، ويلخص رأيه في الحركة والصورة . وهي أيضاً ترجمة أبي عثمان الدمشقي .

(ح) « مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها » ، وهي مقالة لا يشير فيها إلى أرسطو وأقواله ، ويقلب عليها الطابع الأفلاطوني . من ترجمة أبي عثمان الدمشقي .

(ط) « مقالة الإسكندر في أن الفعل أعمّ من الحركة على رأى أرسطو » ، وفيها يشرح ما قاله أرسطو في « السماع الطبيعي » من أن الفعل أعمّ من الحركة ، رداً على الذين تشككوا في صحة هذا القول .

(ى) « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى « الفصول » ترجمة أبى عثمان سعيد بن يعقوب
الدمشقى ؛ وفى حواشيها تعاليق لأبى عمرو الطبرى عن أبى بشر متى بن يونس القنأى » ،
وهى « مقالة الإسكندر فى أن الفصول التى بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجب
ضررة أن تكون توجد فى ذلك الجنس وحده الذى إتياء تقسم ، بل قد يمكن أن تقسم بها
أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض » ، كما يرد فى المستهل (انظر بعد
ص ٢٩٥ س ٥ — س ٧) .

تلك هى المقالات التى يحتويها مخطوطنا هذا للإسكندر الأفروديسى . ونحن نعلم أن ابن
النديم ذكر له أسماء ١٥ مقالة دون أن يشير إلى من ترجمها ؛ أسقط منها القفطى أربعاً وهى ٣ ،
٤ ، ٧ ، ٨ ، فلم يبق غير ١١ اسماً . ثم يأتى ابن أبى أصيبعة فيقدم ٤٠ اسماً لمؤلفات الإسكندر
المردة عدا ٩ شروح لكتب أرسطو . وفى مخطوط الإسكوريال برقم ٧٩٤ (راجع الفهرست
الذى وضعه كاسيرى : ١ : ٢٤٢ Casiri) نجد ١٧ مقالة على الأقل هى :

١ — مقالة فى الرد على جالينوس فى مادة الممكن ، ترجمة إسحق بن أبى الحسن
ابن إبراهيم .

٢ — مقالة فى اللون وأى شىء هو على رأى الفيلسوف (أى أرسطو) ، ترجمة أبى
عثمان سعيد الدمشقى . وتوجد منها نسخة فى برلين (راجع قنشتين : ١ : ٨٧ Wetzstein)
٣ — مقالة فى أن الإبصار لا يكون بشعاعات تنبث من العين والرد على من قال بانبثاث
الشعاع . وتوجد منها نسخة أيضاً فى مخطوطة برلين السابقة .

٤ — مقالة فى الحس والمحسوس على رأى أرسطوطاليس . ويوجد منه نسخة فى
المكتبة الأهلية بباريس برقم ١٤٣٨٥ ؛ ولعلها التى يشير إليها ابن أبى أصيبعة بعنوان : « مقالة
تتضمن فصلاً من المقالة الثانية من كتاب أرسطوطاليس فى النفس » (١ : ص ٧١) .

٥ — مقالة فى تأثير الأجرام السماوية وتديرها ؛ ويظن اشتينشيدر (التراجم العربية
عن اليونانية » ، ص ٩٥ تحت رقم ٥) أنه شرح « الآثار العلوية » ، ويتساءل ما إذا كان
المقصود هو كتاب « العناية » . لكننا نرجح أن تكون الإشارة إلى ما ذكره ابن أبى أصيبعة
(ج ١ ص ٧٠) بعنوان : « رسالة فى العالم وأى أجزائه تحتاج فى ثباتها ودوامها إلى تدير

أجزاء أخرى» أو إلى المقالة الأخرى (١٥ ص ٧١) بعنوان : « رسالة في القوة الآتية من حركة الجرم الشريف إلى الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد » ، أو لعلها رسالة أخرى لم ترد عند ابن أبي أصيبعة كما هي الحال بالنسبة إلى أكثر المقالات التي نشرناها هنا .

٦ — « مقالة في الرد على من قال إنه لا يكون شيء إلا من شيء » .

٧ — « مقالة في قوام الأمور العامية » أو كما يقول « الفهرست » كتاب « الأصول العامية » (ص ٣٥٤ طبع مصر) .

٨ — « في العناية » على رأي ديموقريطس وأبيقورس وآخرين ، ولعله الذي ذكره موسى بن ميمون بعنوان : « في التدبير » (« دلالة الحائرين » ، ٣ : ١٦ ص ١١١) كما يقول اشتينشيدر (تحت رقم ٢٨ ، ص ٩٥) . لكننا نرجح أن تكون هي التي ذكرها ابن أبي أصيبعة بعنوان : « مقالة في الأمور العامية والكلية وأنها ليست أعياناً فاعمة » ، لأن هذا هو المعنى الحرفي الدقيق للعنوان الذي يقدمه كاسيري .

٩ — مقالة في « إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها » . وهي رقم ٨ في نشرتنا هذه . وهي ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي . وإذا فهي نسخة أخرى لنفس الترجمة التي نشرناها .

١٠ — « مقالة في أن الزيادة والنموها في الصورة لا في الهيولى » ؛ ولم نعثر عليه بهذا النص أو ما يشبهه في كتب التراجم ؛ وهي من ترجمة أبي عثمان سعيد الدمشقي ؛ ولهذا نظن أنها تدخل ضمن المقالات الأخرى التي لم ترد في ثبت ابن أبي أصيبعة . وتوجد له ترجمة لاتينية في أربعة مخطوطات بالمكتبة الأهلية باريس وكبردج^(١) .

(١) هي بأرقام (١) : ١٦٦٠ ٢ (ورقة ١١٩ وجه إلى ورقة ١١٩ ظهر) ، (٢) ٦٤٤٣ (ورقة ١٩٤ وجه إلى ١٩٣ وجه) ؛ (٣) ٦٣٢٥ (ورقة ٢٣١ ظهر إلى ورقة ٢٣١ ظهر) — في المكتبة الأهلية بباريس ؛ ثم (٤) برقم ٩٩٦ [٤٩٧] (ورقة ٥٣) ، كايوس كوليج بكبردج Cambridge, Caius College

ولا نعرف بعد ما إذا كانت هذه المقالة منترعة من شرح الاسكندر على « الكون والفساد » ، لأن النص اليوناني مفقود ، والترجمة اللاتينية المأخوذة عن العربية والباقية حتى الآن ، ناقصة . ونحن نعلم أن الإسكندر شرح هذا الكتاب كله وأن هذا المرح نقله أبو بكر متى بن يونس إلى العربية ، ونقل قسطنطين لوقا شرح المقالة الأولى (« الفهرست » ، ص ٣٥١ س ١٠ — ١١ طبع مصر بلا تاريخ) .

وراجع فيما يتصل بهذه المقالة في ترجمتها اللاتينية ، ج . نيري : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — لإسكندر الأفروديسي » ، ص ٩٧ — ص ١٠٠ ، باريس سنة ١٩٢٦ G. Théry, O. P. Autour du Décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise

١١ — مقالة في المادة والعدم والسكون وحل مشكلة لناس من القدماء أبتلوا بها الكون من كتاب أرسطوطاليس في « سمع الكيان » .

١٢ — مقالة في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس . ولم يذكر كاسيرى اسم المترجم . وهى المقالة الأولى التى نشرناها هنا .

١٣ — مقالة فى العقل على رأى أرسطوطاليس . ولا يذكر كاسيرى مترجمها ، وهو إسحق بن حنين الذى كتب عليها تعلية باسمه .

١٤ — مقالة فى الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأى أرسطوطاليس .

١٥ — مقالة فى الهوى وأنها معلولة مفعولة .

١٦ — مقالة فى أن القوة الواحدة تقبل الأضداد جميعاً على رأى أرسطوطاليس — فيما يفترضه اشتينشيدر .

١٧ — مقالة فى الفرق بين الهوى والجنس ، ترجمة حنين . رذكر ابن أبى أصيبعة هذه المقالة مرة أخرى بعنوان مختلف قليلاً هو : مقالة فى الفرق بين المادة والجنس . وليحيى بن عدى شرح عليها .

ويضيف اشتينشيدر إليها (ص ٩٦ — ص ٩٧) :

١٨ — كتاب النفس ، وقد نعمته حاجى خليفه (٥ : ١٦٤ برقم ١٠٥٧٩) بأنه « تلخيص » ؛ ترجمه إسحق بن حنين إلى العربية وترجمه إلى العبرية صمويل بن يهودا من مرسيليا سنة ١٣٢٥ . وقد ترجمه إلى الألمانية اشتينشيدر ونشر اف . برونز Bruns مواضع عديدة منه فى نشرته للمؤلفات الصغرى للإسكندر (برلين سنة ١٨٨٧) *Alexandri scripta minora* . للفارابى « شرح مقالة الإسكندر الأفروديسى فى النفس على جهة التعليق » (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٨ س ٢٨) .

١٩ — فى الزمان ، وقد ترجمها جرارد دى كريمونا إلى اللاتينية ، وذكرها البيرونى فى كتاب « ما للهند من مقولة » (الترجمة الإنجليزية ج ١ ص ٣٢٠) .

٢٠ — كتاب تارمخى ذكر باسم الإسكندر (راجع : اشتينشيدر : « الفارابى » ،

س ١٧٥) .

٢١ — قوانين الفراسة بشرح الإسكندر، ولعله كتاب مهدى إلى الإسكندر (الأكبر؟).

٢٢ — كتاب في التوحيد، في مخطوطة باريس اللاتينية برقم ٦٤٧٣ ترجمة جيرارد الكريموني، يذكر نسبتها في أولها إلى الإسكندر وفي آخرها إلى الكندي، ويفضل لوكلير (٢ : ٤٩٤) أن تنسب إلى الأخير لوجود كتاب بهذا الاسم في ثبوت مؤلفات الكندي. وفي مخطوطة الانجلكا (في روما Angelica H 10 n. II) تنسب هذه المقالة في آخرها أيضاً إلى الإسكندر. وابن أبي أصيبعة يذكر للإسكندر كتابين بهذا العنوان : « كتاب في التوحيد » ؛ « كتاب آراء الفلاسفة في التوحيد » (ج ١ ص ٧٠) ؛ على أنه في بدء الترجمة اللاتينية يقال : « هذا الكتاب يمكن أن يقسم إلى جزئين ». فهل هذان هما هذه المقالة مقسمة إلى جزئين ؟ مسألة في حاجة إلى تأمل وبحث وفقاً للنصوص والترجمات اللاتينية التي بأيدينا .

ونحن لو نظرنا الآن في هذا الثبوت بالمقالات الواردة في مخطوطة الأسكور يال رقم ٧٩٤، وجدنا أن فيها مقالتين على الأقل لم ترد في ثبوت ابن أبي أصيبعة وهو أكل ثبت بكتب الإسكندر الأفروديسي أوردته كتب التراجم العربية . وهذا يدلنا على أن ثمت مقالات أخرى نسبت إلى الإسكندر ولم ترد في تلك الأثبات، ولعل في هذا مفتاحاً لما نجده في نشرتنا هذه . فإننا نرى فيها عشر مقالات لم يذكر ثبوت ابن أبي أصيبعة غير أربع منها ، هي : (١) القول في مبادئ الكل على رأى أرسطوطاليس ؛ (٢) مقالة في أن الفصول التي بها ينقسم جنس من الأجناس ليس واجب ضرورة أن تكون إنما توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه تقسم ، بل قد يمكن أن يقسم بها أحياناً أكثر من واحد ليس بعضها مرتباً تحت بعض ؛ (٣) مقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها ؛ (٤) مقالة الإسكندر الأفروديسي في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً .

بيد أننا نستطيع أن نضيف إليها أيضاً المقالة الواردة في نشرتنا تحت رقم ٣ وهي « مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسنوقراطيس (هكذا يجب أن تصحح كما أشرنا آنفاً) في أن الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية » ، إذ يغلب على الظن أنها هي بعينها المقالة التي ذكرها ابن أبي أصيبعة بعنوان : « مقالة في الرد على من زعم أن الأجناس مركبة من

الصور ، إذ كانت الصور تنفصل منها » ، فإن هذا العنوان هذا التفصيل هو بعينه موضوع تلك المقالة .

فالباقى إذن خمس مقالات هى : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٩ . أما ما يمكن أن يستخرج من المخطوطة رقم ٧٩٤ بالإسكوريال فهو رقم ١٦ وهو المقالة رقم ٥ فى شترتنا هذه وهى : « مقالة الإسكندر الأفروديسى فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأصداد جميعا على رأى أرسطوطليس » . وعلى هذا فيكون الباقى هو : ٣ ، ٤ ، ٦ ، ٧ ، — وهى التى لم يرد ذكرها لا فى مخطوطة الإسكوريال ولا فى ثبت ابن أبى أصيبعة . وهذه المقالات تتناول مسائل مأخوذة من كتب أرسطو : « السماع الطبيعى » و « الكون والفساد » كما يشار إلى هذا صراحة فى مستهل هذه المقالات ؛ والمقالة الرابعة أغفلت اسم الكتاب ولعل ذلك لنقص فى المخطوطة الأصلية المقولة عنها مخطوطتنا هذه ، أو بسبب الناسخ اللاتينية ، وهو الأرجح لأن الناسخ يقول إنه نقل هذه عن نسخة المترجم نفسه ، أى عثمان سعيد الدمشقى ، فمن غير المحتمل أن يكون سقط فى نسخته ، فلعل الناسخ هو الذى لم يستطع قراءة اسم الكتاب فسقط من نسخته هو . أما المقالة الثانية فتتناول مسائل وردت خصوصاً فى « السماع الطبيعى » ثم كتاب « النفس » وإن لم يشر صراحة فى صلبها إلا إلى هذا الأخير ، كتاب « النفس » .

وإننا لنعرف من ناحية أخرى أن المقالات العشر فى شترتنا هذه قد ضاع أصلها اليونانى ولم يبق غير الترجمة العربية ثم اللاتينية أو العبرية المأخوذة عنها . ولهذا فلا سبيل إلى البحث فى هذا الجانب ؛ إنما الشئ الذى يمكن أن يوضع موضع البحث هنا هو ما إذا كان بعض المقالات الواردة هنا قد أخذت عن شرح الإسكندر ، خصوصاً فى شرحه على « السماع الطبيعى » و « الكون والفساد » — وهى مسألة سنعرض لها بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب . أما الآن فلا نستطيع أن نقرر شيئاً يقينياً عنها ، إنما نرجح — بلا مرجح يقينى — من دراسة الوثائق الباقية — أنها منفصلة عن هذا الشرح ، ولعلها أن تكون تعاليق جزئية كتبها الإسكندر الأفروديسى مفردة لأنها لم تجد مجالا فى داخل السروح .

أما المقالات الظاهرة الاستقلال بنفسها فهى ١ ، ٣ ، ٨ ، ١٠ .

فرقم ١ وهى : « القول فى مبادئ الكل على رأى أرسطوطليس » مقالة مهمة وكان

لها أثرها في الفكر العربي ، ومن بين الذين أشاروا إليها وأشادوا بها موسى بن ميمون في « دلالة الحائرين » (٢ : ٣) وسنعود إلى تفصيل القول في هذه الناحية في الجزء الثاني من هذا الكتاب . وقد اتفقت المصادر الرئيسية الثلاثة على ذكرها وهي : « الفهرست » ، والقفطي وابن أبي أصيبعة .

ورقم ٣ فيها رد على كسنوقراطيس في أن الصورة قبل الجنس ، وأن الأجناس مركبة من الصور ، وهو رأى تعرض له بالنقد كذلك أرسطو على نحو ما أشرنا آنفاً .
ورقم ٨ ذات طابع أفلاطوني واضح ، ولعلها تمثل دوراً متأخراً في فكر الإسكندر ، أو هي على الأقل تمثل نهاية تطور المشائية في ذلك العصر بعد أن مزجت بعناصر أفلاطونية واضحة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد .

ورقم ١٠ لا تقل كثيراً في أهميتها عن رقم ١ ، من الناحيتين المذهبية والتاريخية ، وفيها أقوال تلفت النظر بالنسبة إلى موقف الإسكندر من المشائين ، كقوله : « فلما استعملت في شرحي لذلك القول (يشير إلى تفسيره لقول لأرسطوطاليس في كتاب « المقولات ») كما يوجد في تفسيري لذلك الكتاب ، عدلتني بعض الناس على أني جريت على رأى المشائين في قولي إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد » (انظر بعد ص ٢٩٥ س ١٥ - ١٧) . فهل كان الإسكندر لا يعد نفسه مشائياً على الرغم من حرصه على مذهب أرسطو وعنايته بكتبه وتوفير نشاطه كله على شرحها ؟ ويرد في عنوان هذه المقالة أن « في حواشيها تعاليق لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر متى بن يونس القناني » . ويلوح أن أبا عمرو الطبري هذا كان تلميذاً متوفراً على العمل مع أبي بشر متى . فقد ذكر ابن النديم في كلامه عن كتاب « الحس والمحسوس » لأرسطو أنه لا يُعرف لهذا الكتاب « نقلٌ يعول عليه ولا يذكر ، والذي ذكر أن شيئاً يسيراً علّقه الطبري عن أبي بشر متى بن يونس » (ص ٣٥٢ س ٤ - ٦ ، طبع مصر بدون تاريخ) . فهو إذن من تلاميذه الذين كانوا يأخذون عنه تعاليق ؛ وهذا هو ما جرى له بالنسبة إلى رسالتنا هذه .

كل هذا ولم تتعرض لمسألة صحة نسبة هذه المقالات كلها أو بعضها إلى الإسكندر

الأفروديسى ، فهذه مشكلة أخرى تركنا بابها هنا مفتوحاً كله للبحث المقبل ، ولم يكذ
يتعرض لها أحد حتى الآن ممن كتبوا عن الإسكندر^(١) . فإلى أن نستطيع نشر كل
مابقى للإسكندر من مؤلفات فى العربية ، نرجى البحث كله فى هذا الباب .

— ١٠ —

مقالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس فى تحليل الشكل

الثانى والثالث إلى الأول

وهى أيضاً عن المخطوطة رقم ٤٨٧١ عام بالمكتبة الظاهرية بدمشق . وتتناول المشكلة
المشهورة فى المنطق الشكلى باسم رد القياس ، أعنى رد الأشكال الناقصة وهى الثانى والثالث
(والرابع ، منذ أيام جالينوس فى القرن الثانى بعد الميلاد) إلى الشكل الأول ، والمبررات
لهذه العملية . ونحن نعلم ما أثير حول قيمة هذه العملية ودواعيها من جدل لا يزال محتدم
الأوار حتى اليوم بين فريق القائلين باستقلال كل شكل من الأشكال الثلاثة عن الآخر
فى وظيفته وطبيعة البرهنة فيه وبين فريق المؤيدين لعملية الرد اعتماداً على أن مبدأ القياس
هو مقالة الكل واللاشى وهى لا تظهر بوضوح إلا فى الشكل الأول ، فلا بد من بيان
إمكان رد الشكلين الآخرين إليه حتى يقوموا بما الآخرون على مقالة الكل واللاشى هذه .
وتزعم الفريق الأول من بين المحدثين لاشلييه وجوبلو ، بينا جمهور المناطق خصوصاً منذ العهد
الاسكلاوى على الأخذ بعملية الرد وتبرير دواعيها ، إيفالاً فى السبيل التى دلّ عليها أرسطو .
وإذا كان المنطقة العرب لم يعنو ببيان عملية الرد وكيفية القيام بها كما فعل الاسكلاويون
والمحدثون ، فإنهم مع هذا عنوا بإثارة مشكلة استقلال الشكلين الثانى والثالث عن
الأول ، وعلى رأسهم ابن سينا . قال قطب الدين محمد بن محمد الرازى التختانى (المتوفى سنة
٧٦٦ هـ = سنة ١٣٦٤ م) فى شرحه على « مطالع الأنوار » لسراج الدين محمود الأرموى

(١) راجع خصوصاً ج . ثيرى : « حول قرار سنة ١٢١٠ : ٢ — الإسكندر الأفروديسى » :
G. Théry, O. P. *Autour du décret de 1210: II. - Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur*
l'influence de sa noétique ، باريس سنة ١٩٢٦ . غير أن بعض ما كتبه عن تأثير كتاب « فى النفس »
للإسكندر فى الفلاسفة العرب ، وخصوصاً الكندي ، يجب أن يؤخذ باحتياط ، فضلاً عن مواضع أخرى
وردت فيها أخطاء تاريخية ظاهرة ، وسنشير إلى هذا بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

(المتوفى سنة ٦٨٩ هـ — سنة ١٢٩٠ م) : « وذكر الشيخ (= ابن سينا) في « الشفاء » أن هذين الشكلين ، أى الثانى والثالث ، وإن كانا يرجعان إلى الشكل الأول ، فلهما خاصية : وهى أن الطبيعى والسابق إلى الذهن فى بعض المقدمات أن يكون أحدهما طرفيها موضوعاً على التعمين ، والطرف الآخر محمولاً ؛ حتى لو عكس كان غير طبيعى وغير سابق إلى الذهن . . . فإذا أُلِّقَت المقدمات على وجه يراعى فيها الحمل الطبيعى والسابق إلى الذهن أمكن أن لا ينتظم على نهج الشكل الأول ، بل على أحد هذين الشكلين : أى الثانى والثالث ، فلا يكون عنهما غنية . وهذا بعينه يعرفنا الشكل الرابع لجواز أن لا تنتظم المقدمات على وجه يراعى فيها الأمر الطبيعى أو السابق إلى الذهن إلا عليه . وهاهنا فائدة أخرى . وهى أن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول ، فنحس الحاجة إليها عند استحصال المجهولات المتعلقة بها . وقال (أى ابن سينا) فى « الإشارات » : كما أن الشكل الأول وُجِدَ كاملاً فاضلاً جداً بحيث نكون قياسته ضرورية النتيجة بئنة بنفسها لا يحتاج إلى حجة ، كذلك وُجِدَ الذى هو عكسه (أى الشكل الرابع) بعيداً عن الطبع يحتاج فى إثباته قياسته إلى كلفة شاقة متضاعفة ، ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسته ؛ ووُجِدَ الشكلان الآخران — وإن لم يكونا بئنى القياسية — قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يفتن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد يبان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه فيلحظ كمية قياسيته عن قريب . فلهذا صار لها قبول ، ولعكس الأول (أى الرابع) أطراح ، وصارت الأشكال الافتراضية الحلية الملتفت إليها ثلاثة . وهو كلام جيد^(١) . وفى هذا عرض أيضاً لمدى معرفة العرب بعملية الرد ، وذلك فى قوله : « إن بعض ضروب الأشكال الثلاثة لا يترد إلى الشكل الأول » .

ومن هنا كانت أهمية مقالة ثامسطيوس هذه ، فهى تدلنا على طريق نموز هذه المشكلة المنطقية إلى العالم العربى ، وإلى أى مدى كانوا على علم بما أتير حولها خصوصاً فى العصر اليونانى المتأخر ، وإلى أى مدى كان ينتظر منهم أن يتوسعوا فيه كما فعل رجال العصر الاسكلائى فى الغرب فى العصر نفسه . اللهم إلا إذا كشفت الخطوط الجديدة فى المنطق العربى —

(١) « لوامع الأسرار شرح معانم الأنوار » ، لاقتط الرارى التجانى ، ص ١٨٨ — ص ١٨٩ ، طبع استانبول سنة ١٢٧٧ هـ = سنة ١٨٦٠ م .

وما أكثر ما لم ينشر منها ! — عن بيان أكثر تفصيلاً لما فعلوه في هذا الباب .
ومقالة ثامسطيوس هذه في الرد على مقسيموس . ومقسيموس هذا هو الذي ذكره
ابن النديم من بين مفسري كتب أرسطو في المنطق (ص ٣٥٧ س ١٤ ، طبع مصر) ،
وإن لم يذكر له تفسيراته عند كلامه عن كتب أرسطو وشروحها ، ولعل ذلك لأنه لم يترجم
منها شيء إلى العربية . كذلك ذكره القفطي فقال : « ماكسيمس : فيلسوف حكيم رومي ،
معروف يشرح شيء من كتب أرسطوطاليس . ذكره المترجمون في جملة الفلاسفة الذين
تعرضوا لشرح كتبه » (« أخبار الحكماء » ، ص ٢١١ س ٧ — س ٨ ، طبع مصر سنة
١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م) . ومن هذه الرواية أيضاً يمكن أن يستخرج أنه لم يخرج من
شروحه شيء إلى العربية .

وإننا لنعرف من المصادر الأوربية أن مقسيموس الأزيمري قد عاش في القرن الرابع
بعد الميلاد ، وكان ينتسب إلى مدرسة إيامبليخوس . كان من أسرة واسعة الثراء والجاه ،
وكان له تأثير كبير على الإمبراطور يوليئس الصابي ، خصوصاً بتأثير الأعمال السحرية التي
كان يقوم بها والمعجزات التي أظهرها أمامه ؛ لكنه كان شديد الاعتداد والكبرياء فولد
لنفسه الكثير من الأعداء ، حتى إنه لما توفي يوليئس اضطهد وزج به في السجن . وم
يروون أن زوجه طلبت إليه أن ينتحرا معها ، وصبت له السم ، لكنه لم يجد الشجاعة
في نفسه بينما هي شربت كأس السم وحدها . ثم عاد من جديد إلى البلاط الإمبراطوري ،
بيد أنه اتهم في مؤامرة فأعدم حوالى سنة ٣٧٠ م .

ولقد كانت عناية مقسيموس منصرفة خصوصاً إلى أعمال السحر . وكان معجباً بقوة
الطبيعة وعظمتها ، غير عابئ بالأقوال والبراهين . غير أن أمونيوس (راجع فيثس : «أورغانون
أرسطو» ، ج ١ ص ٤٥ Waitz, *Organon d'Aristote*) يقول إن مقسيموس قد اهتم
كذلك بالمسائل المنطقية ، وكان يرى رأى إيامبليخوس وفورفور يوس في أن أقيسة الشككين
الثاني والثالث صحيحة بنفسها ، ودافع عن هذا الرأي ضد ثامسطيوس ، فكان بينهما صراع
احتكما فيه إلى الإمبراطور يوليئس ، فحكم في صالح مقسيموس ^(١) .

(١) راجع مقال فكتور بروشار ، في « دائرة المعارف الكبرى » الفرنسية ، ص ٢٣٩ ١٤٣٩

، Victor Brochard, artic. Maxime de Smyrne, in *Grande Encyclopédie*

وما هي ذي رسالة ثامسيليوس في الرد على مقسيموس في هذه المسألة : وهي : هل البراهين القياسية عند أرسطو متساوية في قوة البرهان ؟ أعني هل البراهين المقودة في الشكلين الثاني والثالث ينظر إليها على أنها أقيسة ناقصة *ἀτελείς συλλογισμοί* ، أو هي مثل براهين الشكل الأول كاملة ؟ أما مقسيموس فكان يرى الرأي الثاني ، بينما ثامسيليوس ، وهو للشأن المتأخر ، قد عاد يتمسك بممود المنطق الأرسطي ، فينظر إلى الشكلين الثاني والثالث على أنهما ناقصان .

- ١١ -

منهجنا في النشر

والمنهج الذي اتبعناه هنا في النشر منهج بسيط ، وبقدر ما هو بسيط هو خصب دقيق معاً : وهو أن نجد قراءة المخطوط عن تدبر وحسن فهم . وهذا مبدأ على الرغم من بساطته ووضوحه كثيراً ما أغفله الناشرون أو بالأحرى أجفلوا منه . وكأني من أخطاء في تحقيق النصوص لم يكن السبب فيها إلا عدم إجادة القراءة ! وليس الأمر في النشر أمر عدد المخطوطات وكثرة اختلافات القراءة ؛ إنما المهم أن تقدم للناس — على أساس ما تيسر لك من مخطوطات ، قلت أو كثرت أو كانت وحيدة — نصاً جيداً بما كي تماماً ما في الأصول المخطوطة بعد تدبرها تمام التدبر . فالذين مارسوا المخطوطات يعرفون أن تمت أحوالاً لا حصر لها من إهمال النقط أو تشابك الحروف أو تقلب النقط من فوقها واضطرابها بين حروف الكلمة الواحدة أو الكلمات المتجاورات . ومثل هذه الأحوال لا يمكن أن تعد اختلافات في القراءات ، إنما هي عوارض شخصية في المخطوطات ، يجب أن يستقرها الناشر لنفسه أثناء قراءاته الأولى للمخطوطة ثم يعين — لنفسه أيضاً — أحوالاً اطرادها حتى ينهيها له جهاز تحليلي لحسن القراءة . وإلا ، فستكون النتيجة أن يضل القارئ إذا ما ذكر في الجهاز النقدي كل ألوان الإهمال أو الكلفوات الهيئنة لسقطات القلم ، فلا يستبين ما إذا كان بإزاء اختلاف قراءة أو مجرد مخالفة خطية أو قلبية تافهة ومفهومة . ولهذا فلسنا نتردد في اتهام أولئك الذين يلجأون إلى هذه الطريقة بالعجز عن فهم النصوص وقراءتها ، أو بالتقوية على القارئ بوضع جهاز نقدي ضخم محشوب بهذه الاختلافات المزعومة ليدخل في

رُوعه أن الناشر قد بذل مجهوداً هائلاً ، ولحق أنه لم يبذل شيئاً أكثر من جهد النسخ والمسخ معاً ، دون أن يبذل أى مجهود فى الفهم وتدبّر المقروء . ومع هذا ترام يصيحون ملء أشداقهم ، وتصفُ ألسنتهم الكذب : إن هذا هو المنهج العلمى الصحيح ! مع أن الأولى بهم أن يسموه : منهج الإحصاء الآلى العاجز .

ولكم رأينا فى مقارنتنا لبعض النصوص التى نشرها هؤلاء « الناشرون » المزعومون بالأصول المخطوطة التى نشرها ما نشرها عنها أن ما ادعوه « تحريفاً » أو « اختلاف قراءة » لم يكن فى الواقع إلا « سوء قراءة » من عيونهم وعقولهم .

كأرأينا كذلك من هذه المقارنات أن من أسباب الوقوع فى أخطاء النشر أن الناشرين كثيراً ما يعتمدون على نسخ النساخ الحاليين دون أن يراجعوا المخطوطات نفسها ويعملوا فيها . فتكون النتيجة أن يفترضوا وقوع أخطاء أو نقص أو تحريف فى المخطوطات الأصلية ، مع أن هذا لم يقع إلا فى نسخهم هم التى استنسخوها ؛ وكان يكفيهم مراجعة المخطوطات نفسها كما يكونوا على بينة من أمر هذه الأخطاء أو أنواع النقص والتحريف المظنونة .

ولهذا فإننا فى هذه الناحية لم نكتف بنسخها نحن بأيدينا فى أغلب الأحوال ، بل كنا نراجع دائماً تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها دون النسخ التى كتبناها . وبهذا نكون على يقين تام بأننا أجرينا عمليات النشر كلها على المخطوطات الأصلية رأساً أو ما أخذ عنها من مصوِّرات شمسية .

ثم عنيينا كل العناية بعلامات الترقيم ، لأنها العَصَب لكل عمل النشر ، وبدونها لا قيمة مطلقاً لكل ما ينشر . ومن هنا نأسف أشد الأسف على أن كثيراً من الناشرين — والمستشرقون منهم بوجه خاص — قد أغفلوا هذه الناحية . ذلك أن النص غير المزود بعلامات الترقيم هو نص غير قابل لأن يقرأ . كما أن لكل علامة قيمتها المنطقية الكبرى فى العبارة . ولهذا فإن وضع علامات الترقيم هو فى الواقع عمل من أعمال الشرح والتفسير . فإذا كانت الغاية الأولى والكبرى من عملية النشر هى تقديم نص واضح دقيق ، فتكاد هذه الغاية أن تُفَوِّت كلها أوجلاً بعدم وضع تلك العلامات بكل دقة ووفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة فى الجملة والسياق العام . ولهذا فإن معظم النشرات النقدية التى تمت حتى الآن — ونذكر من بينها خصوصاً فى الفلسفة نشرات الأب موريس بويج ، فإنها على

الرغم من ضخامة المجهود الذى بذل فيها لا تقدم للقارى نصاً مقروءاً أو قابلاً لأن يقرأ إلا بجهد جهيد يفوت قيمتها الكبرى ومعظم ما بذل فيها من عمل — نقول إن معظم هذه النشرات فى حاجة إلى أن يعاد نشره وفقاً للقواعد التى بينها هنا .

لهذا ندعو القارئ على نشر المخطوطات إلى التأمل فى الملاحظات التالية :

١ — أن يبذلوا كل ما فى وسعهم من جهد فى إجادة قراءة ما تيسر لهم من مخطوطات بدلاً من استنفاده فى البحث — عبثاً فى أغلب الأحيان — عن نسخ أخرى مما قد يؤثر فى المجهود الذى يجب أن يبذل فى إجادة القراءة ؛

٢ — ألا يثقوا مطلقاً بنسخ النسخ وأن يراجعوا تجارب الطبع على المخطوطات الأصلية نفسها ؛

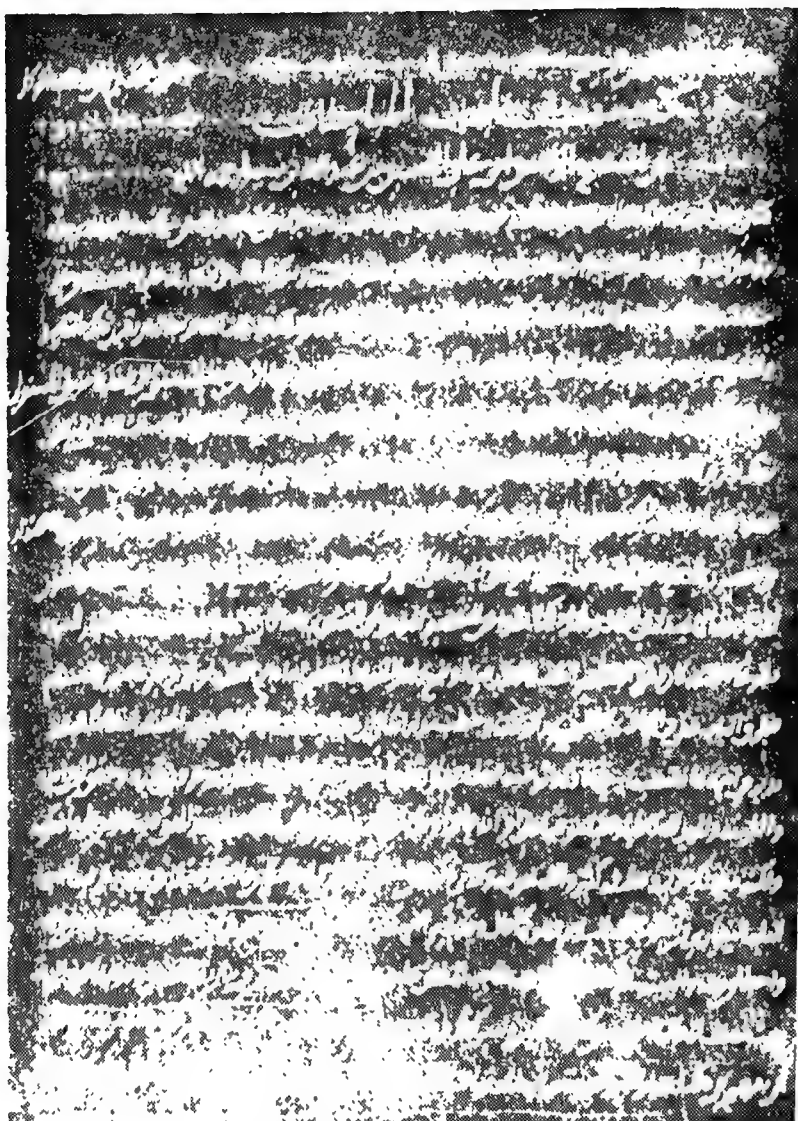
٣ — أن يتبينوا اللوازم القلمية للنسخ ويستبعدوها من الجهاز النقدى ، فلا تدخل فيه على أنها اختلافات فى القراءة ؛

٤ — أن يعنوا كل العناية بعلامات الترقيم وفقاً لوظائفها المنطقية المعروفة والأهمى مطلقاً أية علامة مهما ضل شأنها أو يخالطوا بين المقاربات منها . ونحن نعد هذا العمل بمثابة العمل الأساسى الأول فى عملية النشر ، وبدونه لا قيمة لها ؛ ولا عبرة هنا مطلقاً بما يختصره المختصون من دعوى تأبى العبارة العربية أحياناً على بعض هذه العلامات : مثل الزعم بأن اللغة العربية تركيبية ، وعلامات الترقيم إنما تصلح خصوصاً بكاملها للغات التحليلية ، وما إلى هذا من مزاعم يكذبها ما نجرى عليه بالضرورة اليوم فى كتابتنا ، واللغة لا تزال هى العربية !

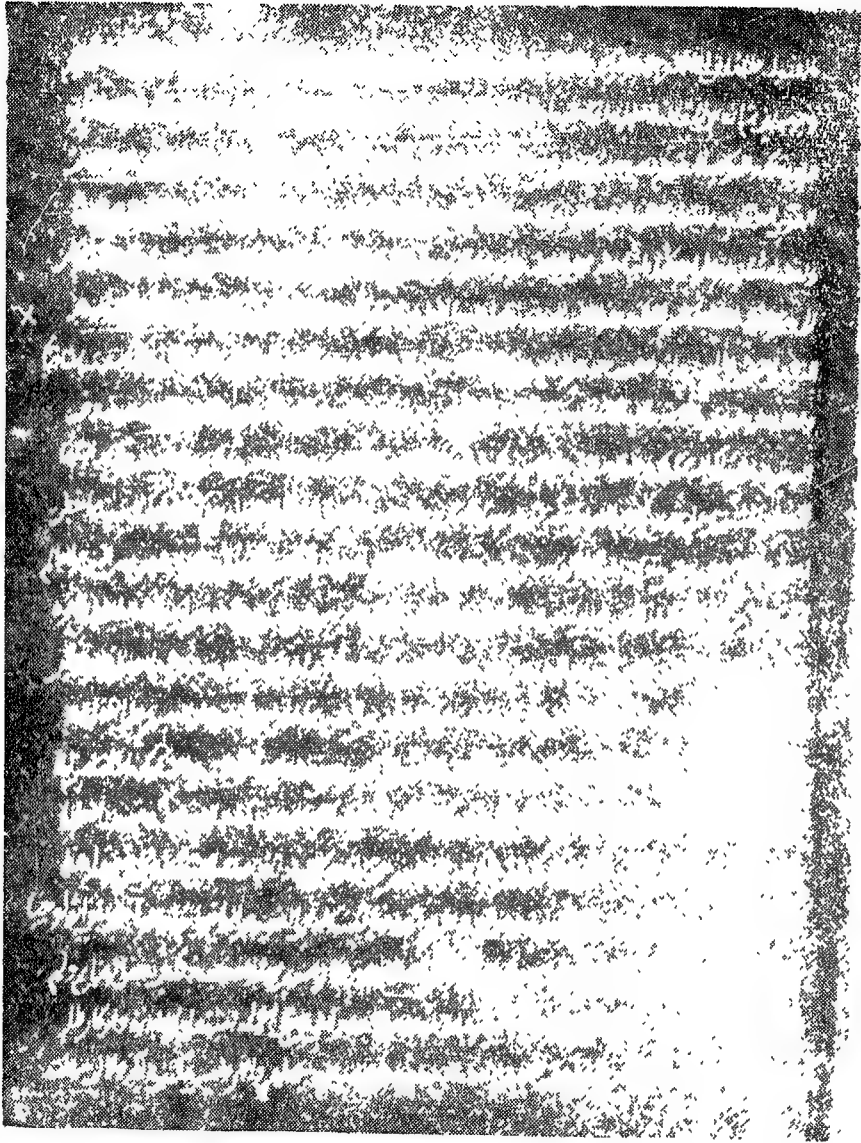
تلك طائفة من القواعد العامة التى يحسن بنا تدبرها حتى نحقق غاية النشر من خير طريق . ولسنا نزع هنا فى شيء أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة ، فهيات ! هيات ! إنما بذلنا الوسع فى الاقتراب منها ، وكلنا أمل فى اطراد هذه الأعمال النشرية نحو التدقيق وزيادة العناية ، حتى نضع بهذا لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التى نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استهلالاً للحضارة الجديدة التى نرجوها ؟

عبد الرحمن برورى

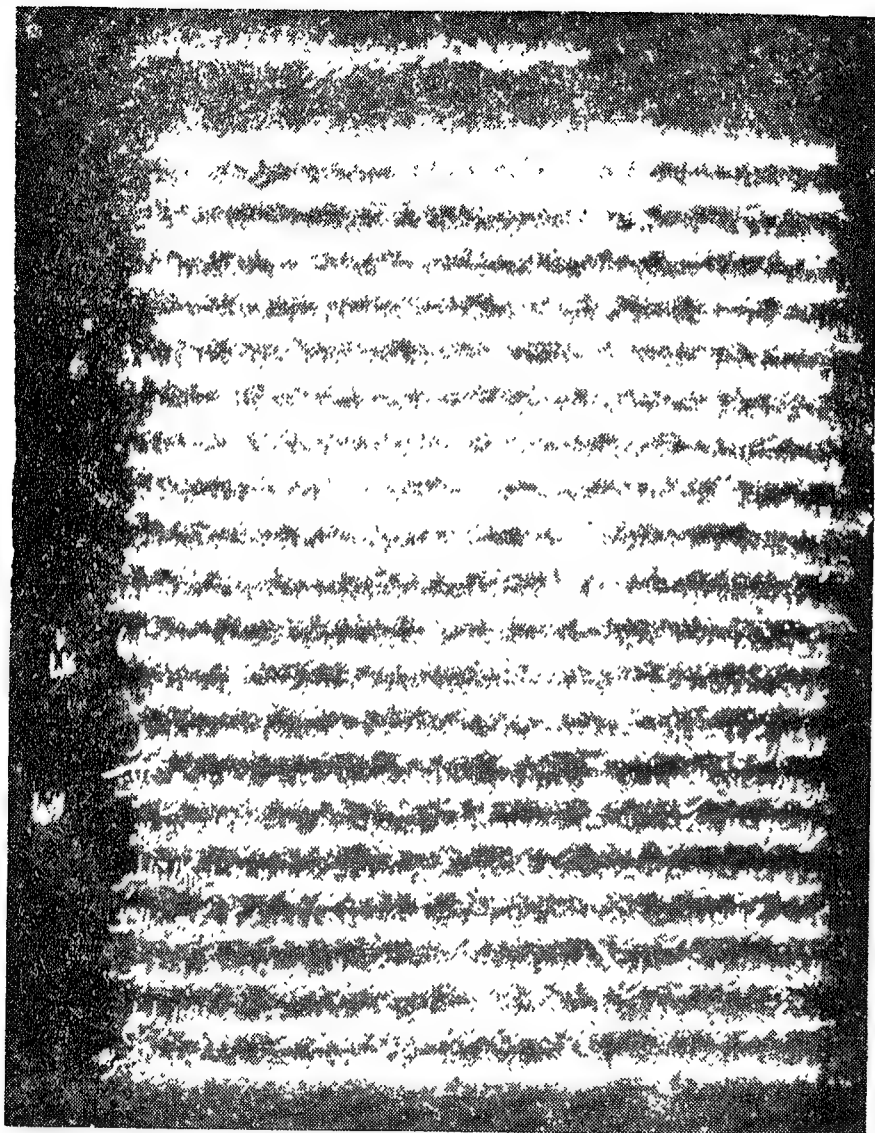
مايو سنة ١٩٤٧



صفحة ٦٨ ب من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية



صفحة ١٦٩ من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية



صفحة ١١٦٦ من المخطوط رقم ٦ م حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية

مقالة اللام من كتاب « ما بعد الطبيعة »
لأرسطاطاليس

منه كتاب « ما بهر الطبيعة » لأرسطو طاليس الفيلسوف

< الفصل السادس >

< ١٠٧١ ب ٣ >^(١) ولأن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ،
وواحد غير متحرك . فيجب أن نجعل كلامنا في هذا .

< ٥ > ومن الاضطرار أن يوجد جوهر أزلي غير متحرك . فإن الجوهر يتقدم
على سائر الموجودات . فإن كانت الجواهر فاسدة ، فالأمور كلها تكون فاسدة . إلا أنه
ليس يمكن في الحركة أن تكون كائنة أو فاسدة ، وذلك أنها دائمة . ولا الزمان أيضاً : فإنه
ليس يمكن أن يوجد متقدّم أو متأخر ، إن لم يكن زمان . والحركة أيضاً يجب أن تكون
متصلة على مثال الزمان . < ١٠ > فإن الزمان إما أن يكون هو الحركة ، أو انفعالاً^(٢)
لها . وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة المسكانية ؛ ومن جملة هذه ،
الحركة الدورية^(٣) .

فإن وُجد محرك أو فاعل وهو لا يفعل شيئاً ، لا توجد حركة . ويكون في الشيء قوة
وهو لا يفعل : فلا تكون فائدة في وجوده . كما أنه لا فائدة في فرض جواهر أزلية ، كما
فرض أصحاب الصور ، < ١٥ > فإن فرض مبدأ واحد وفيه قوة على الحركة ، فليس في
هذا أيضاً كفاية^(٤) ، ولا إن كان أجزاء^(٥) من الصور : فإنه إن لم يفعل لم توجد حركة ؛
ولا أيضاً إن فعل ، مع كون جوهره بالقوة ، توجد حركة أزلية ، وذلك أن الموجود بالقوة

(١) الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا < > تشير إلى صفحات وأسطر النص اليوناني
لأرسطو لشرة بكر Bekker . أما الأرقام الموضوعة بين قوسين هكذا [] فتشير إلى المخطوطة ٦ م حكمة
وفلسفة بدار الكتب المصرية .

(٢) ن : افعال .

(٣) أى أنه : من جملة الحركة المسكانية ، المتصل هو الحركة الدورية وماعداها فغير متصل . وهنا أخطأ
الناشر السابق في علامات الترقيم ، فكانت النتيجة أن أخطأ في فهم النص .

(٤) هنا أخطأ الناشر أيضاً في الترقيم ، فغاء النص محرفاً عن معناه .

(٥) قرأها الناشر : آخر غير ، وظن هنا تحريفاً ، مع أن الأصل صحيح كما ترى .

يمكن ألا يفعل . < ٢٠ > فيجب أن يكون جوهرٌ مثل هذا المبدأ فعلاً^(١) . ويجب أن تكون هذه الجواهر من دون هيولى ، وذلك أنها يجب أن تكون أزلية ؛ فإن وجد شيء آخر أزلي^(٢) ، فيجب أن يكون جوهره (أى جوهر هذا المبدأ) بالفعل .

وها هنا شك^(٣) . وهو أنه ظنّ أن كل ما يفعل فقيه قوة على الفعل ، وليس كل ما فيه قوة على الفعل فلا بد أن يفعل ، فتكون القوة متقدمة للفعل . < ٢٥ > وإذا كان الأمر على هذا ، لم يكن شيء من الموجودات موجوداً ؛ وذلك أن الممكن هو الذى شأنه أن يكون وليس هو بعد موجوداً . وليس يمكن فى الأمور بأسرها أن تكون بالقوة . وكيف يمكن أن يتحرك إن لم تكن علة ما موجودة بالفعل ؟ < ٣٠ > فإن الخشب لا يمكن أن يحرك نفسه ، ولكن صناعة النجارة . ولأجل هذا قال قوم بوجود علة بالفعل دائماً ، بمنزلة^(٤) لوقبوس وفلاطن* .

< ١٠٧٢ س ٥ > وأنكساغورس يفرض العقل موجوداً بالفعل ، وأنباذقليس الغلبة والحبة ، ولوقبوس يفرض حركة دائماً[†] .

لكننا نجد جسماً يتحرك دوراً حركة دائماً بالفعل يتقدم ما بالقوة . وإذا كان هاهنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة ، فيجب أن يكون باقياً دائماً < ١٠ > ، وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد^(٥) مُزَمَّعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف^(٦) ، فيجب أن يكون ذلك — أعنى الاختلاف — من قبلها ، والدوام من سبب آخر ؛ فهو

(١) كلمة : « فعلاً » هى خبر يكون ، والمبتدأ : « جوهر مثل هذا المبدأ » .

(٢) هنا أخطاء الناشر أيضاً فى الترقيم ، فجاء النص محرّفاً عن معناه .

(٣) « شك » ἀπορία ؛ وهى أن يوجد المرء بإزاء رأيين متعارضين ، وكلاهما وجيه ، فى الإجابة عن

مسألة واحدة بالذات .

(٤) بمعنى : مثل — والتشبيـل يعود على « قوم » .

(*) هنا ينقص من ١٠٧١ ب س ٣٢ — ١٠٧٢ س ٥ .

(†) ينقص من س ٧ — ٩ .

(٥) ظن الناشر أنها تحريف ، وقال : لعله فى الأصل « من علة بالكون » . والنص الأصل

صحيح لا تحريف فيه كما هو واضح من معناه ومن نص أرسطو الأصل ، بينما القراءة التى يقترحها لا معنى

لها . وإنما الكلمة هى : « زمعان » : والخطأ فيها نحوى — ومعناها : يفترض وجودهما بالكون .

(٦) أغفل الناشر هذه الجملة : فيجب أن يوجد فعل مختلف .

إذن من السبب الأول أو من شيء آخر غيره . فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي بذاتها سبب . < ١٥ > وهي المستحقة لرتبة التقدم . فيكون الدوام والبقاء على حالة واحدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر — حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعا .

وهذان جميعاً ظاهران في حركات الأفلاك . فهل يجب أن تُتطلب مبادئ أخرى ؟
أو فيما قلناه الكفاية ؟

< الفصل السابع >

ولا فائدة في إحداث [١٩٤] الأمور من الظلمة ، < ٢٠ > ومما هو غير موجود . والأولى أن نُسقط جميع ذلك ونقول : إن هاهنا شيئاً يتحرك حركة دائمة غير متغير ، وهذا هو الحرك على الاستدارة . وليس يُنال هذا بالقوة حسب ، ولكن بالفعل ظاهر . فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية ، فالحرك لها بهذه الصفة . وإن كان هاهنا شيء يحرك بأن يتحرك ، < ٢٥ > فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك ، هو جوهر ، وذاته فعله .

وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق ومعقول . فالأشياء الحرك على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفي المبادئ الأول المعشوق والمقول هاهنا شيء واحد . وما هو حسن ، نشييه ونشتاقه لأننا نراه حسناً . والأول نختاره لأننا نراه حسناً ، ونشتييه لأننا^(١) نعقله ، وليس إنما نعقله لأننا نشييه . < ٣ > وابتداء العشق إنما هو ما يُعقل من العلة الأولى ؛ فكل عقل فركته من الشيء المعقول على مثال البواق التي هي مشابهة له في الرتبة ، كالظن والتخيل ، فإن ابتداءهما المظنون والتخيل . والجواهر المعقولة ، وإن كانت كثيرة ، فالبسيط منها والذى هو بالفعل هو واحد ، وذاته في نفسه بسيطة . وليس كونه واحداً دالاً^(٢) على مقدار ؛ لكن معنى البساطة له في نفسه . < ٣٥ > وهذا هو مختار بذاته ، وفي غاية الفضيلة ؛ وما بعده بقرب منه ويبعد على ترتيب .

(١) ن : لا ما

(٢) في الأصل : دال — وهو خبر ليس ومبتدؤها : كونه واحداً .

< ١٠٧٧ ب > والشيء « الذى من أجله »^(١) هو غير متحرك . وهذا يقال على ضريين . وذلك أن « الذى من أجله » : منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه ، ومنه ما ليس هو كالشيء نفسه — وهذا (الأخير) يحرك على طريق المشق ، والمتحرك عنه يحرك ما بعده . < ٥ > وهذه الأشياء المتحركة لها إمكان على الحركة فى المكان ، لا فى الجوهر . والحرك لهذه هو غير متحرك ، وهو فعل حسن ، ولا يمكن فيه أن يُتغيّر البتّة . فأول متحرك عنه هو الشيء الذى يتحرك على الاستدارة . فهذا الحرك إنما يحرك هذا المتحرك من الاضطرار . < ١٠ > والمبدأ الذى هو بهذه الصورة هو المبدأ فى الحقيقة . والضرورى يقال على ضروب : على الذى يكون بالقسر — وهذا خارج عن القصد ؛ وعلى الشيء الذى لا يكون الأمر بالحال الأفضل خلواً منه ؛ وعلى الذى لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه .

وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلقة الطبيعة^(٢) . والفضيلة ، وهى التى إنما توجد لنا زمناً يسيراً^(٣) ، [و] هى لذلك دائماً ؛ < ١٥ > فأما لنا فلا يمكن أن تكون دائماً . وذاته هى اللذة ؛ ولهذا (أى لأنها أفعال) ما يكون اليقظة والحس والعقل لذيداً ، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك . فما ذاته عقل ، هو أفضل جداً . وذلك أن هذا العقل < ٢٠ > يعقل ذاته ويصير عاقلاً ؛ إذ^(٤) ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل . ويصير فى نفس جوهره عاقلاً ، فإن ذلك العقل يعقل فى نفسه . ولهذا ما يكون العقل الإلهى أفضل من هذا الذى لنا . < ٢٥ > وعلم هذا (أى العقل الإلهى) بنفسه لذيد وفاضل ، فإن علم هذا هو ذاته . كما نقول إن الله يتجاوز كل العجب ، إذ كان دائماً على الحال التى هو عليها . وذاته بالفعل حياة ، أعنى حياة أزلية فاضلة . فالله هو حياة فاضلة < ٣٠ > أزلية لا تنقطع^(٥) . ومن توهم أنه ليس كذلك فى الفضيلة منذ أول الأمر كما ظن آل فيثاغورس^(٦) ، لأن مبادئ النبات [١٩٤ ب] والحيوان التى هى فاضلة ليس هى فى مبادئ الأمر^(٧) ، فقد

(١) أى العلة الغائية = οὐ βραχὺ .

(٢) فى النص تحريف واضح ، وأصله : وبمثل هذا المبدأ السماء مربوطة معلقة بطبيعة الفضيلة وهى ...

(٣) ن : زمن يسير .

(٤) ن : إذا . (٥) ن : منقطع .

(٦) قرأها الناشر : برتاغورس ؛ والصحيح ما أثبتناه لأنه فيثاغورس Πυθαγόρας .

(٧) أى فى المبادئ ؛ وقد أصلح الناشر ذلك بقوله : « بادية الأمر » — وهو إصلاح لا معنى له

هنا إلا بتعسف .

ظن باطلا إذا تأمل قبل^(١) أولا < ٣٥ > . فإن البذر يحتاج إلى شيء كامل يتقدمه ؛
 < ١١٠٧٣ > فإن البذر ليس يكون أولا كاملا ، لكن الإنسان الذي بالفعل يحتاج أن
 يتقدم البذر ، فإن البذر ليس يكمل من ذاته ، لكن^(٢) مما عنه يكون البذر ويكمل .
 فقد ظهر مما قيل وجودُ جوهر أزل غير متحرك مبين للمحسوسات . ونحن نبين أن
 هذا الجوهر < ٥ > لا يمكن أن يكون له عِظَم ، وليس بمات ولا منقسم : وذلك أنه يحرك
 زماناً بلا نهاية ، وليس شيء من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية . فإن كل عِظَم^(٣)
 إما أن يكون متناهيًا أو غير متناه . وقوة المتناهي متناهية . < ١٠ > فأما وجود عظم غير متناه
 فقد أُبطل بالجملة . وليس يمكن في العلة الأولى أن تنفعل أو تتغير : فجميع هذه هي حركات
 توجد بِأَخْرَةٍ^(٤) بعد الحركة المكانية .

< الفصل الثامن >

وجميع هذه هي بَيِّنَةٌ على هذه الصفة . أفترى هذه جواهر واحدة أو كثيرة ؟ وإن
 كانت كثيرة ، فيجب أن يعلم كم هي . ولا يذهب ذلك علينا^(٥) . بل ونذكر < ١٥ >
 آراء غيرنا فيها ، فإنهم لم يتكلموا في كثرتها كلاماً واضحاً ، ولم يذكروا السبب في كثرة العدد
 الذي فرضوه .

فأما الذي وضعناه نحن فإننا نبين عنه فنقول : إن مبدأ الموجودات وأولها هو غيرُ
 متحرك بالذات ولا بالعرض ، < ٢٥ > وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن

(١) أي ما كانت عليه الأشياء في « أول » وجودها .

(٢) ن : ما .

(٣) قرأه الناشر : عظيم ، وهو خطأ .

(٤) قرأه الناشر : « بأخرة » وقال في الهامش : « لعلها بأخرى » — وكلاهما خطأ والصواب
 ما أثبتناه كما في النص : « بأخْرَةٍ » أي : متأخرة أو تالية ، وهي من الكلمات الشائع استعمالها عند
 المترجمين لكتب أرسطو في ترجمتهم للفظ *Doreqov* وما يشتق منه . راجع مثلاً ترجمة « ما بعد الطبيعة »
 لأرسطو الموجودة بكتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد ، لفرة بويج : ج ١ ص ٨٢ س ٣ ،
 ص ٨٣ س ٨ ، س ١٣ الخ . وراجع أيضاً اسم أحد كتب ابن رشد وهو : كتاب في فحس هل
 يمكن للعقل الذي فينا ، وهو المسمى بالهيلولاني ، أن يعقل الصور الفارقة بأخرة أولاً يمكن ذلك (ابن أبي
 أصيبعة ، ج ٢ ص ٧٧ س ٣٠)

(٥) أي : وعلينا ألا نترك هذه المسألة دون أن ننظر فيها .

ما يتحرك إنما يتحرك من الاضطراب عن محرك ، والحرك الأول هو غير متحرك بذاته ؛
والحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلي ؛ فإن الحركة الواحدة إنما تكون عن محرك
واحد ؛ < و > بعد الحرك للكل يوجد جسم يتحرك حركة بسيطة وهى التى يحركها
الجوهر الأول ؛ < ٣٠ > ومن بعده توجد متحركات أخر أزلية ، وهى أفلاك المتحيرة ؛
— فأما أن الجسم المستدير^(١) هو أزلي ولا وقوف لحركته ، فهو شئ قد تبين فى
الطبيعيات — ؛ ^(٢) وكل واحد من هذه المتحركات يجب أن يكون بحركة^(٣) من جوهر
أزلي غير متحرك . فطبيعة الكواكب إذا كانت أزلية ، فالحرك لها أزلي وأقدم من المتحرك ،
فإن الذى يتقدم الجوهر يجب أن يكون جوهرأ . ومن الاضطراب أن تكون هذه
الجواهر الأزلية بالذات أزلية وغير متحركة ولا عظم لها لما تقدمنا [هـ] فقلناه . فأما أنها جواهر ،
وأن منها متقدم ومتأخر < ٣٥ > بحسب الكواكب المتحركة ، فظاهراً . < ١٠٧٣
ب > فأما الوقوف على عددها فيجب أن يكون من العلم الخاص بالفلسفة من التعاليم^(٤) ،
وهو علم النجوم . < ٥ > فهذا العلم وحده ينظر فى الجوهر المحسوس الأزلي . فأما باقى
التعاليم^(٤) فإنها لا تنظر فى شئ من الجواهر ، لكن فى الأعداد والأعظام . وأما عدد هذه
الحركات ، فإنه ظاهر للذين نظروا فى هذا العلم نظراً صحيحاً* . وهو خمسة وخمسون
أو سبعة وأربعون . فعدد الحركات هو هذا ، وكذلك عدد الجواهر المحسوسة المتحركة
والمبادئ غير المتحركة . والحكم الضرورى فى ذلك نتركه لمن هو أقوى .

< ٣١ | ١٠٧٤ > فأما أن العالم واحد ، فظاهراً . وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة
على مثال الناس ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد ، < مع كونها > متفقة
فى الصورة . فالكثرة إنما تكون بحسب الهيولى ، فكثرة هذه إنما هى فى العدد ، والصورة
واحدة : كالإنسان الشامل لسقراط وغيره من أشخاص الناس . < ٣٥ > وأما الماهية

(١) أى الذى يتحرك حركة دائرية .

(٢) الواو هنا تدل على المقدمة الصغرى ؛ وما سبق ذلك ، ابتداء من قوله : « وذلك أن ما يتحرك ... »
إلى هنا ، كان بمثابة مقدمة كبرى . والنتيجة ترد بعد فى قوله : ومن الاضطراب أن تكون ...

(٣) قرأها الناشر : يكون بحركته .

(٤) أى من الرياضيات .

(*) ينقص هنا من ١٠٧٣ ب ٧ إلى ١٠٧٤ | ٣٠ مع إيراد النتيجة العامة لهذا القسم الذى أغفله .

فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذى [١١٩٥] هبولى . وذلك أن الواحد القديم المحرك غير المتحرك هو^(١) بالفعل والصورة والعدد . والجسم المتحرك عن هذا يجب أن تكون حركته متصلة ، ويكون واحداً بالعدد . فإذا كان الأمر على هذا ، فالعالم واحداً .

< الفصل التاسع >

< ١٠٧٤ ب ١٥ > وأما على أى جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . لأنه إن كان عقلاً وهو لا يعقل ، < كان > كالعالم النائم ؛ فهذا محال . وإن عَقَلَ ، أفترى عقله فى الحقيقة لشيء غيره ، وليس جوهره معقولة ، لكن فيه قوة على ذلك ؟ [و] بحسب هذا لا يكون جوهرًا فاضلاً ، لأن الأمر الأفضل إنما هو فى المعقول . وأيضاً فإن كان الجوهر بهذه الصفة ، أعنى أنه عقل^(٢) ، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته ، أو لشيء آخر . وإن كان عاقلاً لشيء آخر ، فما يخلو < ٢٠ > أن يكون عقله دائماً لشيء واحد ، أو لأشياء كثيرة . فحقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كما له إذن ، لا فى أن يعقل ذاته ، لكن فى عقل شيء آخر ، أى شيء كان . إلا أنه من المحال أن يكون كاله يعقل غيره ، < ٢٥ > إذ كان جوهرًا فى الغاية من الإلاهة والكرامة والعقل . ولا يتغير ؛ فالتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما . فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا^(٣) فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب من اتصال العقل بالمعقولات ، ومن بعد فإنه < ٣٠ > يصير فاضلاً بغيره كالعقل من المعقولات ، فيكون ذلك العقل فى نفسه ناقصاً ويكمل بمعقولاته . وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن نهرب من هذا الاعتقاد بها . ما لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يُبصر^(٤) . فكمال ذلك الفعل إذا كان ، أفضل

(١) ظن الناشر أنه سقطت هنا بعد : « هو » ، كلمة : « واحد » ؛ ولكن لا داعى لهذا الظن ما دام قد قال صراحة : « إن الواحد القديم ... » ، وإلا كان تكراراً لا حاجة إليه . فالصحيح إذاً ترك النس كما هو .

(٢) ينقص من ١٠٧٤ ب إلى نهاية الفصل الثامن ، أى إلى ١٠٧٤ ب ١٤ .

(٣) هنا أخطأ الناشر فى القراءة ، وتبعاً لهذا اقترح إصلاحاً ؛ وكلاماً لا داعى له كما هو واضح .

(٣) أى بالقوة .

(٤) معنى العبارة هو أن عدم إِبصار بعض الأشياء أفضل من إِبصاره ، أو : من الأشياء ما يفضل عدمُ إِبصارها لإِبصارها . — والناشر لم يلاحظ أن هذه العبارة تفسيرية فيجب أن توضع بين قوسين مثلاً =

الكلمات ؛ ويجب أن يكون بذاته ، فإنها^(١) أفضل الموجودات وأكملها وأشرف العقولات . وهذا يوجد هكذا دائماً^(٢) — من دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . وهذا ظاهر جدا .

فإنه إن كان معقولُ هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئاً واحداً دائماً أو يكون علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر . وهذه الأمور : الهيولى^(٣) فيها غير الصورة . فأما في الأمور العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً ، شيء واحد ؛ فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول . وبالجلة ، لجميع الأشياء القريبة من الهيولى [ف] معنى العقل فيها والمعقول واحد *

< ١٠٧٥ > ويبقى شك على ذلك وهو : هل العقل^(٤) مركب ؟ [و] إن كان هكذا ، وجب أن يكون مختلفاً لاختلاف الأجزاء التى منها يركب الكل . وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان ، فإن هذا يعقل المركبات ، والجزء فى هذا غيره فى هذا . إلا إنه الأفضل فى كل شيء [إلا إنه] ليس يعقل ما يعقله من الشيء مفرداً^(٥) < ١٠ > .

== وقرأ : أفضل وأن ... ، والصواب : أفضل من أن ... ، ومن هنا قال إن فى النص هنا « نقصا ظاهراً وتحريفاً ، لأن الجلة لا تفيد معنى مستقياً » ؛ وهذا ظن غير صحيح ، فالنص سليم واضح يستقيم معناه على القراءة التى أوردناها .

(١) أغفل الناشر الجلة السابقة .

(٢) أى تعقلها لذاتها يكون دائماً ؛ ولا تعقل غير ذاتها ، وتعقلها لذاتها ليس من نوع التعرف (المعرفة) أو الحس أو الرأى أو الفكر ، فهذه تقتضى موضوعاً منفصلاً عنها ، ولا تعقل ذاتها إلا بالعرض . فقوله : « من دون » ، أى « بخلاف » أو « على العكس من » .

(٣) ن : بالهيولى .

(٤) هذه الفقرة موجزة وتشمل من ١٠٧٤ ب ٣٣ — ١٠٧٥ .

(٤) فى الأصل اليونانى لأرسطو : المعقول = νοούμενον . ولكن فى مخطوطاتنا هذه : العقل ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً ، لأن العبارة بعد تقول : « وإن كان غير منقسم وليس بذى مادة كعقل الإنسان .. » - فالكلام هنا لإذن عن العقل ، أو عن المفعول بوصفه عقلاً ، إذ العقل والعاقل والمعقول قد انتهينا إلى القول بأنها واحدة بالنسبة إلى الألوهية .

(٥) أى : « الأفضل فى كل شيء » (= الله بوصفه الخير الأسمى) لا يعقل الأشياء واحداً بعد واحد ، وفى لحظة دون أخرى ، بل يعقل الأفضل أو الخير الأسمى فى لحظة واحدة غير منقسمة .

< الفصل العاشر >

ويجب أن نبحث كيف يوجد في طبيعة مبدأ الكل الخير والفضيلة ؛ وهل كل واحد منهما منفصل مفرد^(١) عن صاحبه ، أو هما مختلفان في المرتبة ، أو هما جميعاً معاً كالمسكر ؟ فإن الخير الموجود في المسكر هو الترتيب والنظام . وأكثر من ذلك يوجد في الله . فإن هذا ليس كونه بسبب النظام والترتيب ، < ١٥ > ولكن النظام والترتيب بسببه . فإن جميع الأمور منتظمة معا على جهة ما . وذلك أنه لبس صورة الحيوان الطائر والسباح والنبات تجري على وتيرة واحدة ، ولا هي أيضا متباينة حتى كأنه ليس بين بعضها وبعض نسبة . لكن يوجد شيء واحد ترتيبها ونظامها كله عنه . وكما أن في البيت [١٩٥ ب] لا يطلق للأحرار البتة < ٢٠ > أن تكون أفعالهم تجري بالاتفاق ، لكن جميعها أو أكثرها تكون مرتبة ؛ فأما العبيد وبعض الحيوان < ف > قلما يوجد لهم النظام ؛ فأولئك [ذ] النظام فيهم أكثر — ؛ فهكذا أيضا يجري الأمر في العالم . فإنه من الاضطراب أن يقع التفصيل في أجزائه حتى يكون لكل واحد منها غير ما للآخر .

< ٢٥ > فلي هذا يجري الأمر في أجزاء العالم . فأما الأشياء العارضة ، فإنه غير ممكن أن يُجمل لها سبب محصل^(٢) ، ومن جمل ذلك تلزمه شناعة ، كما لزم من قول غيرنا الذي قالوه ، ولزمتهم الشكوك وأجروا قولهم تجزئ الباطل الذي كان ينبغي ألا يضلوا فيه ويتأملوه . فإن جميعهم جعل الموجودات من الأضداد ، وليس قولهم بمستقيم . فأما المبدأ الأول فلا ضده .^{*}

< ١٠٧٥ ب ٢٤ > وبالجملة ، إن لم يوجد شيء هو خارج عن المحسوسات ، لم يكن مبدأ ولا نظام ولا كون ولا رأى^(٣) ، لكن يكون لكل مبدأ مبدأ قبله[†] . < ١٠٧٦ ب ٣ > وليس من الأشياء الموافقة في الوجود وعدم الوجود أن تكون المبادئ كثيرة ، ولا هو مما يجعل للموجودات جميل النظام .

« وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين ، لكن الرئيس ينبغي أن يكون واحداً^(٤) » .

(١) ن : منفصلاً مفرداً .

(٢) أى إيجابي positif ، في مقابل عكسي .

(*) هذه الفقرة موجزة جداً وتعتمد من ١٠٧٥ ب ٢٥ إلى ١٠٧٥ ب ٢٤ .

(†) ينقص من ١٠٧٥ ب ٢٧ إلى ١٠٧٦ ب ٢١ .

(٣) هكذا في المخطوطة ، وفي نص أرسطو : καὶ τὰ οὐράνια = سماويات (أجرام أو

حركات سماوية) . (٤) قول لومبروس مأخوذ من « الإلياذة » النشيد الثاني ، البيت رقم ٢٠٤ .

سـ شرح تاسمسطوس لحرف اللام

<الفصل السادس>

[٢٠٦ ب] ^(١) الجواهرُ ثلاثة : منها جوهران طبيعيان ، وثالثٌ جوهرٌ غير متحرك .
ونحن الآن في طلب هذا الجوهر الذي لا يتحرك ، ولم يَزَلْ كذلك . فَيُطْلَبُ : هل يمكن
أن يكون جوهرٌ لا يُبْتَلِيه الزمان ، ولا يقبل الاستحالات والتغاير ، لكن يبقى على حاله
الدهرَ كله ؟ وليس يمكن أن يقام على هذا المبدأ برهان . فإن البرهان لا يكون إلا من علل
ومبادئ . والعلة الأولى التي هي المبدأ الأول لا توجد لها علة قبلها . لكننا ننظر : هل يمكن
أن يكون جوهرٌ ما أزلماً ؛ ثم نبحث : هل يمكن أن يكون جوهرٌ غير متحرك . وهاتان
صفتان للمبدأ الأول . فنقول : إن كانت الجواهر كلها تقبل الفساد ، والجوهر قبل جميع
الأشياء الموجودة ، لزم أن تكون جميع الأشياء الموجودة تقبل الفساد [٢٠٧] . لكنه لا بد
من أن يكون للموجودات جوهر دائم الوجود ، عنه وجودها . وليس بعجب أن يكون في
الموجودات جوهر أزلماً ، إذ كنا نجد أشياء ، من طبيعة الأعراض ، أزلماً لا تفسد . فإن
الحركة ^(٢) والزمان ليس يمكن أن نضع لهما كوناً وفساداً . فإننا إن وضعنا ^(٣) الزمان كائناً ،
لزم أن يكون الزمان أقدم من كونه . وإن وضعنا أنه يفسد ، تخلف بعد فساد . فإن قول
القائل : قد كان وقت لم يكن قبله زمان ، وسيكون وقت لا يكون بعده زمان ، هي ألفاظ
تناقض أصولها . لأن معاني هذه الألفاظ إنما هي أجزاء الزمان ، أو حدود فيه ، أو دلالات
مقرونة به . فإن كان الزمان أزلياً فالحركة أزلية ، إذ كان الزمان مقداراً لها ، أو حَدَثاً عنها .
وأيضاً ، فنقول إن الحركة لا تخلو أن تكون لم تَزَلْ ، أو تكون : إن كانت حدثت ، فقد كان
قبلها الحركُ لها . فكيف يمكن أن نتوهم الحركُ لها ، وهو أزلماً ، لم يكن عنه ^(٤) الدهر

(١) هنا يبتدئ الفصل السادس من مقالة « اللام » وهو أول الموجود بالنسخة التي بأيدينا .

(٢) ن : للحركة

(٣) أى افترضنا — ترجمة حرفية — فيما يلوح — للفظ اليوناني .

(٤) أى التحريك .

كله ، وليس مانع يمنعه من أن يكون عنه ، ولا حدث حادث في حال ما أحدثها ؛ إذ كان جميع ما يحدث ، إنما يحدث عنه وليس شيء غيره يعوقه أو يرغبه ولا يمكن أن نقول : قد كان لا يقدر أن يكون عنه فقدر — لأن ذلك موجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شيء آخر غيرُه هو الذي أحاله . وإن قلنا إنه منعه مانع ، يلزم أن يكون سبب المانع أقوى . وحدث الحركة ليس يكون إلا بحركة . فيجب أن يكون قبل الحركة حركة : لأن الاستحالة والتغير والتطور إنما هي من أنواع الحركة . ولا بد من أن يكون جسم من الأجسام هو الذي يتحرك . فإن قلنا إن ذلك الجسم لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون ، وجب أن نخبر بالسبب الذي له تغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ، تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فإذا قد بان أن الحركة والزمان أزليان ، فالجسم أزلي . وإن كان العرض كذلك ، فبالحرى أن يكون الجوهر كذلك . والحركات : إما مستقيمة ، وإما مستديرة — والاتصال لا يكون إلا فيها^(١) ، لأن المستقيمة تنقطع . والاتصال أمر ضروري للأشياء الأزلية . فإن الذي سكن ليس بأزلي . ونقول إن الزمان متصل لأنه لا يمكن أن يكون قطع منه مبتورة . فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . فإن كانت الحركة المستديرة هي وحدها متصلة ، فيجب أن تكون هي الأزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة أزليا . لأن علة الأزلية يجب أن تكون أزلية ، إذ لا يكون ما هو أخس علة لما هو أفضل . فيجب أن يُحرك تحريكا دائما . فإنه إن كان محركا لكن ليس تحريكه بدائم ، فتحريكه لا يكون أزليا ؛ وهذا لا يمكن أن يكون . فيجب إذن أن لا ننتفع^(٢) بجواهر أزلية ساكنة كالصور . فإذا لا ينبغي أن نضع هذه الطبيعة بلا فعل ، ولا متعطلة ، لكن قادرة أن تحرك وتحيل . فإنه لا يمكن أن المبدأ الأول موجود في طبيعته ما هو بالقوة . لأنه يلزم من هذا أن يحتاج ذلك المبدأ إلى مبدأ آخر هو بالفعل ، حتى يخرج به إلى الفعل . فيجب إذن أن يكون مبدأ موجود في الأشياء الموجودة ، الجوهر فعله ، فيكون أزليا ، ولا يشوبه شيء من الهوى ، إذ ليس في طبيعته ما بالقوة . ولا يجب أن ننظر أن القوة قبل الفعل : لأن الفعل هو الخرج لما بالقوة إلى الفعل . فإنه

(١) أي المستديرة .

(٢) لعل الصواب : تنتفع أو تنفع .

ليس شيء من المواد [٢٠٧ ب] تتحرك بذاتها إلى الصورة . لكن كما أن الخشب لا يتحرك من ذاته^(١) إلى صورة السرير ، كذلك دم الطمّث ، والأرض لا تثبت شيئاً من النبات من ذاتها . وما كانت حركته دائمة ، فينبغي أن نحمل السبب فيها العلة التي جالها بالقياس إلى الأجسام المتحركة حال^(٢) واحدة . فأمّا ما حركته مختلفة في أوقات مختلفة ، فحال العلة الحركة له في الاختلاف كحال المتحرك بعينها . والأجسام الكائنة الفاسدة لا تثبت وقتاً واحداً بحال واحدة . فإذا احتاج إلى علة تختلف بحسب اختلافها . ولأن الكون والفساد دائم لا انقطاع له ، فقد تحتاج العلة الفاعلة أن تكون مع اختلافها دائمة البقاء . فيجب أن يكون الاختلاف في هذه العلة من قبيلها ، والدوام من سبب آخر . فهو إذاً : إما من العلة الأولى ، وإما من علة أخرى غيرها . ويجب ضرورة أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هي السبب في بقائها دائماً وبقاء العلة الثانية . فصار العلتان جميعاً علتي^(٣) الدوام والاختلاف . وهذا شيء شهد الحس عليه أيضاً : إذ يرى أن الفلك الأول يتحرك دائماً حركة واحدة بعينها ، وأفلاك المتحيرة^(٤) تتحرك دائماً حركة مختلفة . فإذا كان كذلك ، فما حاجتنا إلى طلب مبادئ آخر وترك هذه للمبادئ ؟

< الفصل السابع >

فإن كانت الحركة لا سكون لها ، فالتتحرك بها أزلي ، وهو الفلك . فالحرك له لا سكون له ، ولا انقطاع لتحريكه . فقد تبين أن هذا المبدأ . وأما أنه غير متحرك ، فلأن ما كان مركباً من شيئين يمكن في أحدهما أن يوجد قائماً بذاته مفرداً ، فقد يمكن أيضاً في الآخر أن يوجد قائماً بذاته مفرداً . فإن كان يوجد شيء يتحرك ويُحرك معاً ويوجد شيء يتحرك فقط من غير أن يُحرك ، فيجب ضرورة أن يوجد محرك غير متحرك . وهو في الطبيعة التي لا يشوبها الميول ، وهي التي جوهرها الفعل . ولا يجب أن تتعجب من حرك لا يتحرك . فإن كل

(١) كانت « بذاته » ثم شطبها نفس النسخ وكتب فوقها : « من ذاته » .

(٢) ن : حالاً .

(٣) ن : علتان .

(٤) أي الكواكب غير الثابتة .

معشوق فإنه يحرك على هذه الجهة . وكل معقول إذا عقلناه يحركنا لبعض الأفعال . إلا أن الأشياء المعشوقة والأشياء المعقولة كثيرة فينا وفي سائر الحيوان . فليس يوجد المعشوق والمعقول فينا معحدتين^(١) معاً . فإن المعشوق فينا يحرك العاشق من غير أن يتحرك . وليست طبيعته من طبيعة الأشياء المعقولة . فأما في للبأدى الأولى فالمعشوق والمعقول معاً شيء واحد . لأنه معقول هو معشوق لا بخلاف ذلك ، أعنى لأنه معشوق هو معقول . وقد نجد ذلك بعينه في الأشياء المعشوقة القريبة منا التى نراها ، وهى التى نتشوق إليها أو نختارها كاللذينة ، التى هى بالحقيقة حسنة . وفى العشق الأول وفى أول المعشوقين ليس ما نرى بمخالف لما هو عليه بالحقيقة . لكن ما بدا منه هو ما عليه ، وما يُفعل منه هو ما لهُ . والذى يعقل من أمره أنه خير . فهو إذن على الحقيقة الخير . وابتداء هذا العشق إنما هو ما يُفعل من العلة الأولى ، كما أن ابتداء الشهوة فينا الظن والتخيل . وكل عقل غركته من [٢٠٨] الشيء المعقول ، كما أن الظن حركته من المظنون ، والتخيل والتخيل^(٢) . وأول المقولات كلها الجوهر . ومن الجوهر ، البسيط منه الذى هو بالفعل الذى هو واحد ، إذ ليس فيه تركيبٌ بما بالفعل وبما بالقوة . والواحد بالحقيقة هو هذا ؛ وسائر الأشياء^(٣) : فإن الموجود شيء ، والواحد شيء آخر . فنقول : إنسان واحد وفرس واحدة . وأما هذه الطبيعة فالموجود منها والواحد شيء واحد بعينه . ولذلك نقول فيها إنها بسيطة ، لأنها لا يتركب منها شيء لأنه ليس منها شيء من التركيب . وليست هذه الطبيعة بمنزلة الحرك الأول للأشياء فقط ، بل وبمنزلة الكمال والشيء الذى من أجله . فإن الذى يختار بسبب ذاته ، والذى حُسنه بذاته ، والذى له الفضيلة فى الغاية القصوى بذاته إنما هو مبدأ وكمال بذاته ؛ وهو عقل وحق أول فى الغاية . وكل فعل يكون عن العقل فهو علم . وقد نقول فى فعل العقل إنه جوهر ، فيجب أن يكون جوهر العلة الأولى علم . وعنها يكون ترتيب الأشياء الموجودة ونظامها ، وهى التى نتشوق إليها . وما جدها فبعض يقرب منه وبعض يبعد ، كما يوجد فى سياسة المدن . فإن بعض أهل المدينة يقرب من الكمال وبعض ينفص عنه . فليس بمجب إن كانت علة أولى أن تكون جوهرأ وفعلأ . وتمقلها ذاتها : تشوق إليها

(١) ن : يتحدان ، والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

(٢) لعل الصواب : « من » .

(٣) أى : أما بالنسبة إلى سائر الأشياء فإن الموجود ...

جميع الأشياء الباقية كما يقفو إثر ذلك العقل ، أعنى نظام الأشياء الموجودة وترتيبها . فالعلة الأولى تحرك كما يحرك المشوق . وأول ما يتحرك عنها ويقرب منها ويعشقها ويحرض على التشبه بها السماء الأولى وفلك الكواكب الثابتة إذ^(١) كان قريباً منها ، قد استفاد من نظامها الذى إياه يعشق على غاية ما يمكن بمنزلة ما يستفيدة الفائدة^(٢) من مرتبة الملك ، إذ كان يقرب منه لافى الموضع لكن فى الطبيعة . ثم تتبع السماء الأولى وحركاتها ، التى بعدها : وهى حركة فلك الكواكب الثابتة وحركات أفلاك الكواكب المتحركة وسائر الأشياء الباقية التى تقبل الكون والفساد . والحركات كثيرة مختلفة ، ليس الإمكان فى جميعها واحداً^(٣) ، لكن الأجسام السماوية كثيرها فى المكان فقط . فالذى يحرك الأجسام السماوية هذه الحركة — التى قلنا إنها أول الحركات وأول التغاير — غير متحرك من جميع الجهات وغير مستحيل وغير منتقل ، لا يمكن أن يكون فيه اختلاف لا فى الجوهر ولا فى شئ من الأشياء . وما لم يتحرك الحركة الأولى فبالحرى لا يتحرك واحدة من الحركات الباقية ؛ فالإمكان بعيد منه جداً . فهو إذن موجود ضرورة بهذه الحال . والضرورة فيه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه مطلقاً . فبمثل هذه الضرورة^(٤) إذا السماء وطبيعة الكل متعلقان . وأما البقاء الذى على غاية الفضيلة ، وهو الذى يتم لنا مدة من الزمان ، فهو لذلك الجوهر الدهر كله . وذلك أن قوامنا نحن لما كان من قوى مختلفة ، منها بكده ما يجد السبيل إلى العلم^(٥) . لأن العقل فينا فى أكثر الأمر متشاغل لا فراغ له . على أنه وإن كان كذلك ومختلطاً بالبدن فإنه قد يطرح عنه ، ولومدة يسيرة ، سائر ما يمنعه [٢٠٨ ب] من الفهم ؛ ويعقل ذاته من غير مانع ، فيتهيأ له بذلك السبب سرور وفرح دائم لا يحصى . وأما الذى طبيعته لا تحلو طرفة عين من العلم ، فليس اللذة له مكتسبة ، لكنه هو اللذة وهو أفضل جميع الأشياء . فإن كانت ألذ من النوم عندنا ، لأن الفعل ألذ من البطالة ، والحس من عدمه ، والعقل من

(١) ن : أو .

(٢) فادت له فائدة = حصت .

(٣) ن : واحد .

(٤) فوقها تصحيح بقلم مخالف هو : « الصورة » ؛ وقد ترك المصحح الكلمة التى فى النص دون أن يشطبها .

(٥) فى القسم الثانى من الجملة تقديم وتأخير ، أصله : < ف > السبيل إلى العلم منها (أى بواسطتها) < هو > بكده ما يجد .

الجهل ، فبلغ زيادة ذلك العقل في الشرف وفضيلة الرأي لانهاية له . وذلك أن ما هو بالفعل الذ^(١) في جميع الأشياء مما هو بالقوة ، وإليه تبادر الطبيعة . وبهذا السبب صار الرجاء لذيداً جداً لأنه توقع^(٢) لأن يصير ما بالقوة إلى الفعل . فإذا كان الشيء — الذي يوجد فيه ما بالفعل مع ما بالقوة — اللذة فيما هو بالفعل أكثر ، فالذي طبيعته فعل فقط — خارجة أصلاً عما بالقوة — أي نسبة توجد له إلى السرور الذي يسره الله إذا هو فعل أفعاله وعقل ذاته ! فبين أن العقل في سرور وفرح أكثر كثيراً من الحواس بمذكراتها ، إذا عقل ما هو أفضل من جميع العقولات . وأفضل جميع العقولات ما عقل ذاته ووجوده ، ولم يعقله غيره أو يمنعه شيء أو يقطعه . وأول ما يعقله ، ذاته ثم شيء آخر . لأنه لو لم يكن كذلك^(٣) ، لم يكن في طبيعته معقولا . وكما أنه العقل على غاية الحقيقة كذلك أيضاً هو المعقول على غاية الحقيقة : فهو عقل ومعقول معاً . وليس كما أن الحس ليس هو المحسوس بعينه إذا انطبقت فيه صورته وبقي جوهره خارجاً^(٤) ، كذلك أيضاً حال العقل عند العقولات التي هي له من ذاتها ، لكنه يحمل جميع الصور من غير أن يبقى منها خارجاً^(٥) عنه جوهره تشوبه الهيولى ؛ وليس هو بمنزلة العقل منا الذي ينتقل في وقت بعد وقت من شيء إلى شيء ، ويعقل الآن ما لم يكن يعقله قبل ذلك لكثرة ما يختلط به مما بالقوة . لكنه يعقل العقولات التي هي موجودة فيه ليس على جهات الانتقال ، لكنه يعقل جميعاً^(٦) بفتة في دفعة واحدة . وذلك أنه يعقل جميع الأشياء الموجودة على ما هي عليه موجودة ، وكما جعلها عليه موجودة ، وجميع الأشياء موجودة معاً . فيجب إذن أن يكون تعقل جميعها معاً . وإن كان الشيء الذي هو في غاية اللذة وغاية الفضيلة إنما هو فينا بالعلم ، فكذلك هو كذا في العلة الأولى ! وذلك أنها ترى ذاتها في غاية الفضيلة وتعقل ذاتها من غير أن تحتاج في ذلك إلى طبيعة من خارج . لكن الذي تطلبه هو فيه ، فإن كان ما هو لله دائماً بمنزلة ما هو لنا

(١) ن : الذي .

(٢) ن : يتوقع .

(٣) في الهامش : كذلك .

(٤) ن : خارج .

(٥) ن : خارج .

(٦) الأوضح أن يقال : جميعها ؛ فإذن س ١٧ ؛ والمعنى يستقيم عليه أيضاً .

في بعض الأوقات فإذن ذلك لمعجب، وإن كان أكثر من ذلك فهو أعجب المعجب وله أكثر. والأمر في كثرته يتبين، لأنه مفرد بذاته بسيط لا تعانده الحواس ولا شيء من الأعراض، يعقل جميع الموجودات لا على أنها خارجة عن طبيعته أو أفعال غريبة^(١) له، لكنه هو الذي يولدها ويحدثها والتي هي هو. وذلك أن الله ناموس وسبب نظام الأشياء الموجودة وترتيبها. وهو ناموس حي، كما لو أمكن أن يكون [١٢٠٩] الناموس متفكساً يرى ذاته ويعقل ذاته. وحياة هذا الناموس ليس هي حياة دائمة لأول لها ولا انقضاء فقط، لكن على غاية الفضيلة. وذلك أن أفضل الحياة العقل، وأشرف جميع ماله حياة^(٢). وحياته ليست في وقت بعد وقت بأحوال مختلفة مثل حياتنا؛ لكن هو الحياة بعينها، لأنه هو الفعل، والفعل حياة. وكما أنه أفضل الأفعال، كذلك هو أفضل الحياة. وكما أنه فعل أزلي دائم، كذلك هو حياة أزلية دائمة. وقد نقول: إن الله حياة أزلية دائمة في غاية الفضيلة، فيجب إذن أن يكون لله حياة أزلية وبقاء متصل أزلي دائم الدهر كله. فقد تبين أنه يوجد جوهر أزلي غير متحرك مباين للمحسوسات ولا في الموضع لكن في الطبيعة، وفي أنه لا يستحيل ولا يتغير ولا يقبل التأثير؛ وتبين أيضاً أنه ليس بجسم، ولا له مقدار من المقادير؛ وأنه ليس بمات ولا منقسم. وذلك لأنه يحرك زماناً لانهاية له، فإنه لا يوجد عظم متناه له قوة يحرك بها غير نهاية. فأما القوة التي في الكواكب وهي التي لانهاية لها فليست بطبيعية فيها، ولا على أنها أجسام؛ لكنها إما معلقة بالعلة الأولى، وإما لنفس فيها، من تلك القوة التي ليست بجسم. وذلك أن العلة الأولى هي التي تدبرها زماناً لانهاية له.

< الفصل الثامن >

ويجب أن يُبحث عن هذه الجواهر: أي واحدة أو هي كثيرة؟ أعني هذه التي لا عظم لها ولا يشوبها الهبولى. فإن المتقدمين لم يتكلموا في كثرتها كلاماً يتيناً. وبعضهم قالوا بالصور. وتبين من الأشياء التي تقدمنا فحدّناها أن المبدأ الأول واحد، وأنه يحرك الحركة الأولى الدائمة الأزلية. وبعد ذلك المبدأ، جواهر كثيرة حائلها هذه الحال.

(١) في الهامش: غريبة.

(٢) أي أن العقل هو أشرف جميع ماله حياة.

والقياس يوجب ذلك والحس شهد عليه . وكل متحرك فحركته من محرك . فاعلة الأولى يجب ضرورة أن تكون واحدة غير متحركة . وأما الجواهر الحركة للأجسام التي بعدها فيجب ضرورة أن تكون كثيرة بحسب الأجسام المتحركة ، وأن تكون في ذاتها غير متحركة ، لكن تتحرك بالعرض كما أوجبه القول في أمر النفس ، وأن تكون أزليّة . إلا أن الوقوف على كثرة القوى يُقصد إلى تعرّفه من علم النجوم . ويجب أن يكون عدد القوى الحركة بحسب عدد الأجسام المتحركة . والذي تدل عليه النجوم من عدد الأفلاك المتحركة خمسة وخمسون ، أو سبعة وأربعون . فلتكن الحركات هذا العدد . إلا أن الحكم الضروري في ذلك فللذي^(١) يتنجم : < فهو > أقوى على ذلك . فيجب أن يكون عدد الحركات كعدد الأفلاك المتحركة ، وأن يكون عدد العلل الحركة كعدد الحركات . ثم يقول إنه إن كان العالم أكثر من واحد ، فيجب أن تكون العلل الأولى أكثر من واحد . والأشياء التي صورتها واحدة وعددها كثرة^(٢) ، يكون السبب في كثرتها المادة والعنصر . والحرك الأول لا تشوبه الهيولى ولا هو ذو جسم ، فيجب أن يكون الحرك الأول واحداً في الحد والعدد . والجسم المتحرك أيضاً ، إن كان متصل الحركة ، يجب أن يكون واحداً . فالعالم واحد .

< الفصل التاسع >

ولأنّا قلنا إن العلة الأولى عقل فيجب أن يُنظر : هل تفعل وتمقل ؟ أم هي غير فاعلة ولا تمقل ، كالعالم النائم الذي لا يستعمل علمه ؟ إلا أن ذلك محال : فإنه إن كان [٢٠٩ ب] عقلا لا يعقل ولا يفعل سائر الأفعال ، فما الذي للبدأ الأول من الشرف والحد في أن يكون كالفرق في النوم يحرك الجميع وتحنّ الأشياء إليه على سبيل ما نراه في الأجسام من حركة المشوقين في وقت النوم لمشاقهم ، والقول بذلك يمت مبدأ الحياة وينبوعها . فهي إذن تمقل لا محالة . فيجب أن يُبحث عن فعلها ما هو ، وذلك أنه لا يخلو : إما أن يعقل ذاته وإما أن يعقل غيره . وعقله لغيره إما أن يكون دائماً لشيء واحد بعينه أو أشياء كثيرة .

(١) أى أن العالم بالملك هو الأقوى على الحكم اليقيني في مسألة عدد الافلاك .

(٢) ن : كثيرة ؛ والمعنى يمكن أن يستقيم عليه أيضاً .

إلا أنه إن كان يعقل شيئاً آخر غيره خارجاً^(١) عنه ، فذلك الشيء هو المتسلط على أن يعقل العقل ، وليس جوهر العقل حينئذ عقلاً بذاته ، ولا ذلك العقل منه يبسيط فيكون جوهرًا ليس في غاية الفضيلة . لأنه إنما صار في غاية الفضيلة لأنه عقل وعقل . فإن كان معقوله من خارج ، فذلك^(٢) هو الأفضل والأشرف ، لأنه سبب وعلة لأن يعقل العقل فيكون العقل سبب المقولات . وكل ما كان بسبب غيره فهو أخس من الشيء الذي يجعل سببه . فيكون العقل بالقوة ، ويكون من الواجب أن يتبعه اتصال الفعل ودوامه ، فإنه يوجد في جميع الأشياء التي تخرج من القوة إلى الفعل تعب واسترخاء عن الفعل . ويكون العقل يعقل ما هو من طبيعة أفضل ، أو أشياء خسيصة ؟ ويجب أن يُنفي عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيصة ، ونقول إنه يعقل التي غاية^(٣) في الشرف ؛ فإنه إن كان يعقل الأشياء الخسيصة فهو يستفيد الشرف من أخس الأشياء ، وذلك يجب أن يُهرب منه . فإنه ألا يستفيد البصرُ أشياء أولى من أن يُبصر^(٤) . فيجب أن يكون ما يعقله في غاية الفضيلة والإلهية . أفترى ما يعقله دائماً شيء^(٥) واحد أو أشياء كثيرة ؟ وإن كانت أشياء كثيرة فهل عقله لها كلها معاً ، أم بالتصفح منه لواحد واحد وتركه واحداً وإقباله على آخر ؟ فإنه تتبع هذه الأحوال شناعة ، لأنه إن كان يعقل دائماً شيئاً واحداً بعينه فإما أن يكمل بذلك عقله أو لا يكمل . فإن كان يكمل به فهو ناقص . وإن كان لا يكمله فلا عقل^(٦) له ولا اكتماء . وإن كانت الأشياء التي يعقلها كثيرة وكان عقله بالتصفح لواحد واحد فيحتاج إلى ذكر واستفادة شيء ليس هو له . وإن كان عقله للأشياء في دفعة واحدة بلا مدة ، فهل يكمل بها عقله ، أو لا يكمل فيلبث غير تام ؟ ومع ذلك فليس يمكن في الطبع أن يعقل الأشياء كلها معاً . ففي جميع هذه الأشياء يجب البراء من القول بأن العقل الأول يستفيد العقل بجميع الأشياء أو لأشياء كثيرة ، لكن عقله لشيء واحد فقط . وذلك الشيء هو في غاية الفضيلة . فعقله إذن لذاته وليس يلحقه إذا كان كذلك شيء من

(١) ن : خارجة .

(٢) أى هذا المعقول الخارجى هو الذى سيكون الأفضل والأشرف من العقل .

(٣) لعل هنا تديماً وتأخيراً والأصل هو : التى فى غاية الشرف .

(٤) أى أن بعض الأشياء عدم رؤيته أفضل من رؤيته .

(٥) شيئاً واحداً ؟ (٦) أى تعقل .

التعب . لكنه كما أن محبة الإنسان لنفسه لا شبع فيه^(١) ، كذلك عقله لذاته لا شبع منه . وكما أن محبة الإنسان لنفسه دائم ، كذلك حال الشيء الذي يعقل ذاته عند ما يعقله . وكما أن العاشق لنفسه إذا كان هو نفسه يحب نفسه ويعشقها ، كذلك الذي يعقل ؛ وما يعقل ذاته فهو نفسه يعقل . والعقل الأول هو مبدأ جميع الأشياء [١٢١٠] الموجودة المعلومة عنده . وعقله^(٢) لها ليس على سبيل التصفح لواحد واحد ، ولا بأن يدع واحداً ويقبل على الآخر ، لكن بإدراكه معاً ودفعاً . ولأنه على غاية الكمال والتمام فهو غير محتاج إلى زمان ، كما أن العين البصيرة <ة> تبصر أشياء كثيرة دفعة بل على أكثر من ذلك : يعقل العقل الأول جميع العقولات معاً إذا عقل ذاته . ولا يجب أن ينكر ذلك ولا أن يُقاس بالعقل منه الضعف ، ولا يخرج من جهل إلى معرفة ، ولا به حاجة أن ينتج نتائج لم تكن تثبت له من مقدمات يتيّنة . وقد تبين من جميع ذلك أن الله هو المبدأ الأول وأنه يعلم ذاته وجميع الأشياء التي هو لها مبدأ معاً ، وأنه إذا كان مالكا لذاته فهو أيضاً مالك لجميع الأشياء التي قوامها^(٣) به . والعقل والمقول منه واحد : فالعقل الأول يعقل العالم ، وذلك أنه — إن تكثر — إذا عقل ذاته ، عقل أنه ما هو ، فقد تعقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها.

(١) الضمير المذكور يعود على مطلق الحال أو الفعل ، وكذا فيما يلي بعد في السطر التالي : دائم .

(٢) ن : غفلها . (٣) ن : قوامه بها .

ومنه كتاب الانصاف

شرح كتاب صرف العلوم

[١٣٨ ب]

للسيخ الرئيس ابن سينا علي بن الحسين بن عبد الله

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل

قال : غرضه بقوله : « إن كانت الجواهر فاسدة فالكُل فاسد » ، أن يثبت الجوهر الفارق للمادة . وقال في باب الزمان وأزليته : كيف يتصور قبلُ وبعْدُ في الأشياء التي يختلف قبلها وبعدها ؟ فلا يوجد معاً [في] قبل وبعْد إلا في زمان أو مع زمان^(١) وإذا اتصل الزمان ، وهو انفعال ما للحركة وعدد أو مقدار ، اتصلت الحركة ضرورةً ، فإن الزمان : إما حركة ، وإما شيء متعلق بالحركة موجود^(٢) معها . قال ثم يقول : وإذا^(٣) فرضنا فاعلاً لا يفعل ، فإن كانت له قوة على أن يفعل لم يُنتَفِعْ به في اتصال الحركة وفي فيض الوجود ، فكيف شيء ليس له قوة على أن يفعل مثل المثل الأفلاطونية ؟ فلا غناء له في الوجود والتحريك . وإذا كان يفعل ويخالط ذاته ما بالقوة ، فإنه لا يفعل أيضاً متصلاً ، فلا يصح أن يكون مبدأً للتحريك المتصل^(٤) . لقائل أن يقول : إن القوة قبل الفعل ، لأن كل ما يفعل فله قوة أن يفعل ، وليس كل ما يقوى فهو يفعل ؛ فالقوة قبل الفعل . ولكن إن جعلنا القوة قبل الفعل ، وجب أن تكون الهويات كلها معدومة وقتاً ما . فإن الذي بالقوة المطلقة يكون معدوماً ويبقى معدوماً . فإذاً كيف يخرج من القوة إلى الفعل إذا لم يكن شيء هو بالفعل ؟ فإنه لا العنصر يتحرك بنفسه ولا الصورة كالنجارة يأتي العنصر في^(٥) تعيينها . فإذاً العقل قبل القوة .

(١) أو مع زمان : ناقصة في التيمورية رقم ٨٦ حكمة ؛ ونرمز له بالرمز ت ؛ وسنكتفي بذكر الاختلاف في صفحة واحدة حتى يتبين أنها مليئة بالأخطاء ، ولذا لن نذكرها بعد إلا إذا أتت بقراءة جيدة أو مقبولة أو زيادات .

(٢) ت : موجودة .

(٣) ت : وإذا .

(٤) المتصل : ناقصة في ت .

(٥) ت : مدة .

إذا كان كون وفساد ، فيجب أن تصدر^(١) أفعال شتى ؛ ولا يصدر عن الواحد من حيث هو واحد أفعال شتى . فيجب أن يصدر عن ذاته فعل واحد به الحفظ ؛ ويصدر عنه بالعرض وبما يتفق من قربه وبعده ومحاذاته وانحرافه — أفعال شتى ، فيكون يفعل بذاته الحفظ ، وبالعرض الاختلاف الداخل تحت الحفظ .

فعل الاختلاف إما أن يكون بحركة أخرى حافظة للاختلاف تابعة للحركة الأولى من وجه ، وإما من تلك الحركة بعينها حتى تكون تلك الحركة بالذات تحفظ النظام ، وبالعرض تجدد^(٢) الأحوال والأنظار .

والوجه الأول مثل أن يكون المتحرك الحركة الأولى يحفظ فقط وليس فيه مبدأ قريب للاختلاف مثل حركة الكرة التاسعة ، وتكون حركة أخرى تحفظ بهذه الحركة ونفسها تولد الاختلاف مثل حركة كرة البروج وما تحته فكأنه يقول : فإذا الفعل المختلف إنما ينبعث عن فعل غير الفعل الأول الثابت أو عنه ؛ فإذا الأول أجود ، أى الفعل الأول الثابت أفضل . فأما اجتماع الأبدية والاختلاف معاً حتى يكون نظام الاختلاف وأدواره متصلة ، فيكون اختلاف واتصال — فذلك مما يتم بكلا السببين : السبب الثابت ، والسبب المختلف .

فإذا كان بيننا أنه إن كان يُجرى الحركات على خلاف هذا فذلك موضع حيرة : كيف يجب أن تطلب المبادئ ؟ فإنه ليس إلا هذا النوع الذى طلبنا ؛ وأما نوع آخر — إن كان ، ولم يكن مبدأ حفظ ومبدأ اختلاف — فحينئذ ستكون الأشياء من عدم ومن ظلام . وليس يحتاج إلى المقدم الذى لزمه ، وذلك المقدم أن الحركات بالخلاف مما قلنا ، لأن ها هنا ما يتحرك حركة دائمة لا يسكن ، وليس وجوده بحسب القول والاستدلال [١٣٩] العقلى بل وبالفعل الحسى ؛ فليس وجوده بالقوة بل بالفعل .

أنكر على أرسطاطاليس والمفسرين ، فقال : قبيح أن يُصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة ، وتكلف من هذا أن يجعل مبدأ للذوات : فإن القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للموجود . واعجزاه ! أن تكون الحركة هى السبيل إلى إثبات الأحاد الحق الذى هو مبدأ كل وجود !! ويقول : إنه ليس يجب من جعلهم المبدأ الأول مبدأً لحركة

(١) ت : يصد . (٢) ويمكن أن تقرأ : تحدد .

الفلك أن يجعلوه مبدأ لجوهر الفلك . ويقول : أما ظنهم أن حركة الفلك قد صح في أمرها أنها ضرورية لا ابتداء لها ولا انتهاء — فظن يحتاج أن تتأمل مقتضاه ، فنقول : إنهم لم يثبتوا أن جسم الفلك يجب وجوده في نفسه ، ثم إذا وجد وجب أن يكون له حركة ، وأنه إذا لم يكن له الحركة بطل ذاته . بل قالوا إذ الفلك موجود ، وإذا هو متحرك ، فيجب ألا يكون لحركته ابتداء ، فعلقوا كون الحركة دائمة بكونها [و] قد وجدت . فإذا ضرورة كونها متحركة دائماً هو أنه وجد فيها ^(١) الحركة . ولا يجب من هذا أنه يجب لها الحركة كيف كان ؛ < و > حتى لو فرضناها موجودة ولم يعرف أنها قد تحركت مرة ، لم يجب من ذلك أن تكون لها حركة لا دائمة ولا غير دائمة . فبين من هذا أن مثبت الحركة للفلك على هذه الحجة لم يمتد إلى أن يثبت موجد ذاته وأنه كيف صدرت عنه مادته ، وكيف صدرت عنه صورته . وبالجملة ، فإن من العجائب أن يكون مشته متقبل به أزيلاً ^(٢) . فيجب لذلك أن يكون المتقبل به ، من غير زيادة سبب يزداد على هذا ، باقياً على الدوام ، متحركاً ، مع تنامي قوته — إن لم يكن هناك سبب آخر وفيض يصير المشوق والغاية باعتبار ذلك الفيض مبدأ تأثير وفعل ، ثم يعود مرة أخرى بسبب ما يؤثر فيصير مبدأ شوق ومشته كالـمشوق . وما ينفع العاشق المتناهي القوة أن يكون معشوقه إنما يعشقه فقط وهو باق دائماً ، من غير أن يكون بينهما علاقة أخرى غير المشق . ومن العجب أيضاً أن يكون الشيء لم يتسبب لجزم السماء ولا لنفسه ، بل يمثل معشوقاً لنفسه . وذلك لا محالة بعد وجود نفسه . وهذا هو الفصصة ^(٣) بينهما فقط . ثم يقال إنه سبب لنفسه من غير أن يتقدم ، فيقال إنه من أى جهة هو سبب لجزم السماء ؟ ومن أى جهة هو سبب لنفس السماء ؟ حتى إذا جعلنا موجودين تمثل لنفس السماء معشوقاً يحركه الدهر كله . ثم كيف يمكن أن يعقل الأول شيء قائم في جسم متحرك معه بالعرض لأنه يصير له بحسب أجزائه التي تتبدل أما كلها أجزاء . فإننا قد برهنا على أن مثل هذا المقول ، بل ذلك مقول بعقل يعد غير منطبعه في مادة . فمن مثل هذه الأشياء يعلم تباً ثم وتشوشهم وعجزهم وبُعْدم عن تقرير الحق . قال ثم يقول : والأول مُرْتَضٍ ^(٤) وملائم ، أى هذا الأول الذى قلنا إنه أول النظام المقول مُرْتَضٍ ^(٤) ، أى أنه في ذاته بحيث

(١) كتب فوقها : بها . (٢) ن : أزيلى .

(٣) بكسر الفاء = الكسرة ، أى الفاصل أو الفارق . راجع من ٢٦ س .

(٤) ن : مرتضى .

لا يمكن أن يكون كمالٌ حقيقى إلا وهوله فى ذاته ، — والكمال الحقيقى هو الكمال الذى يليق به . ويشير بالملأثم إلى تأكيد ما ذكره أولاً بلفظ الختار لذاته ، وملاءمته أن الأثر الذى ينال منه هو الملأثم لكل شئ : طبيعياً كان أو نفسانياً أو عقلياً . فكل شئ ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ويكون لكل نيل نسبة شَبَه ما به ابتداء من الوجود وانتهاء إلى أكمل ما يكون فى إمكانه أن يقبله من كمالات الوجود حتى يبلغ القدرة والعلم . وهذه أطلال لـ كمالات ذاته وصفاته [و] حتى يبلغ أن [١٣٩ ب] يُنال بالوجه العقلى حقيقته ، فتنتش فى جوهر القابل الهية ، ثم يتفاضل هذا الانتقاش بحسب درجات النائلين . فأعظمهم إدراكاً أشبههم به فى إدراكه لنفسه .

والسبب الذى لأجله وقعت الكثرة فى التكوّنات أن السبب الموجب : منها ما هو الأول بذاته سببه ، ومنها ما ليس هو بذاته سبباً له ، بل وبتوسيط . وكأنه يقول : إن الكثرة وقعت لأن الأشياء بعضها منه بلا توسيط ، وبعضها من غيره بلا توسيط وإن كانت ترتقى إليه .

قال ثم يقول : فإن هذا الذى وصفناه هو محرك ، ولكن لا يتحرك وهو موجود بالفعل ؛ وما يتحرك عنه موجود بالفعل . ولا يجب أن تلحقه غيرية ، أى اختلاف حال . وذلك لأن اختلافات الأحوال تُضطرّ ضرورة ، فى تجدها ، إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهى إليه اختلاف حال . ثم يقول : وإذا كان يحرك لأنه بذاته معشوق ، ولأن المتحرك مُستَمِدٌّ للانفعال الذى تتبعه الحركة ، فيكون قد اجتمع المؤثر بشروطه والمتأثر بشروطه ، فإذا كان كذلك وجب الفعل والانفعال ضرورةً ولوفى القوى التى تقارب النطق . فيكون إذن الفعل والانفعال ضرورتين ^(١) ، وتكون ضرورة كريمة لما وجود شريف ، إذ يتعلق به نظام الكل . ولسنا نعى بهذه الضرورة أنها ضرورة قهريّة أو ضرورة لا بد منها فى شئ ، بل ضرورة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون بوجه آخر .

وليس معنى هذا الكلام أن السماء حركتها ضرورية بذاتها ، ولا يمكن إلا أن تكون على ما هى عليه ، بل إنما هى ضرورة بالشرط المذكور . وإذا اعتبر كل شئ بذاته غير منسوب إلى جهة نيله من الحق الأول ، فهو غير ضرورى الوجود ، بل إمكاني الوجود .

ولو جاز أن تُنصَم العلاقة لتلاشى و بطل . فكل شيء باعتبار ذاته باطل هالك إلا وجه الحق الأول ، هو الحق لذاته والأشياء الأخرى حقيقة وجودها ، جلت قدرته .

وقومٌ ظنوا أن هذه الضرورة واجبة في نفسها ولم يميزوا بين الضروري شرطاً والضروري حقاً ، وقالوا ما هذه حكايته . فقلت لأبي بشر: فإذا^(١) من الضرورة على ما هي عليها ، فأى موقع للعلة الأولى في أمرها ؟ فقال دوام الحركة . وهذا محال ، فإن موقع الحق الأول هو أن الضرورة من قبله ولا ضرورة لشيء في ذاته . ومما يدل على غفلتهم أنهم يجعلون الضرورة للشيء في ذاته والدوام من غيره ، حتى تكون الضرورة التي في نفسها لا تقتضى الدوام ما لم يُمدد من غيره . والعجب من وجود حركة ليس دوامها مقتضى ضرورتها ، وهي ضرورية لا من جهة مذهبها فتكون حركة توجد من غير عُلقة بحركتها . بل الحركة : وجودها ، وضرورية وجودها من حين توجد ، ودوام وجودها - ككله معلقٌ بأسباب الحركة ؛ والله تعالى نرفعه عن أن نجعله سبباً للحركة فقط ، بل هو مُفيدٌ وجود كل جوهر يمكن أن يتحرك فعلا عن حركة السماء . فهو الأول ، وهو الحق ، وهو مبدأ ذات كل جوهر ، وبه يجب كل شيء سواه ، وتأتيه الضرورة عند النسبة التي يجب أن يقع بينه وبينه .

قال ثم يقول : « فإذاً بمبدأ مثل هذا عُلقت السماء » ، يعنى فإذاً بأول ومبدأ مثل هذا واحد بسيط معقول الذات بذاته ، عقله غيره أو لم يعقله ، خير محض ، معشوق لكل من حيث لا تشعر به ، منبجس عنه الضرورة إلى الأشياء حتى تكون للموجودات ضرورة من قبله ومن قبل سلطانه الذى لاسلطان للعدم المطلق [١٤٠] من الأشياء معه ، بل إما أن يمنع العدم أصلاً أولاً وأخيراً ، وإما أن تعرض منه قوة على الوجود المتيسر عند الاستعداد بحسب قبول المنفعلات ، - فبمبدأ مثل هذا عُلّق هذا الكل . ويعنى بالتعليق قوام الذات به وتجزؤه به لا بحركتها ، فإن ذلك أمرٌ خسيس . فإنه وإن كان ذلك أيضاً منه فلا يحسن أن يُقتصر عليه كما يفعله هؤلاء المفسرون .

ومما يحسن ثامسطيوس^(٢) فيه أنه يصرح بأن المبدأ الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلى دفعة من غير حاجة إلى انتقال وتردد من معقول إلى

(١) أى إذا كانت الضرورة كما بينا .. (٢) راجع قبل ص ٢٠ .

معقول، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه يعقلها منها كحالنا عند الحسوسات، بل يعقلها في ذاته : فإنه لا يجب أن يكون كونه عقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتى يكون وجودها جَعَلَهُ عقلاً ؛ بل الأمر بالعكس . ويقول : إن كان للاول شيء ^(١) يُسَكِّمُهُ ، فليس بذلك الشرف سواء كان معقوله واحداً أو كثيراً .

قال أرسطوطاليس : والطبيعة لنا كحال صالحة ؛ وما بعده يشير بهذا إلى أن مثل هذا المبدأ الذي يعقل ذاته ويعقل كمال حقيقته وشرفها فهو مقتبط بذاته ملتد بها وإن جل عن أن تنسب إليه اللذة الانفعالية ، بل يجب أن تسمى بهجة أو شيئاً آخر . فإنه لا محالة له بها ذاته ، وعلاء ذاته ، وهو مدرك لها وليس المعنى الذي يسمى في الحسوسات لذة الانفس الشعور بالملأثم والكمال ^(٢) الواصل من حيث يشعر به ومن حيث هو كذلك . فكيف الإدراك الأولي للكمال الخفي بانفاية ؟ وكيف ونحن نلتد بإدراك الحق ونحن مصروفون عنه مرددون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التي بها نحن ناس ! فنقول : إنا نحن مع ضعف تصورنا للمعقولات القوية وانما سنا في الطبيعة البدنية قد نتوصل على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فتكون كسعادة محيية في رمان قليل جداً . وهذه الحال له أبداً ؛ وهو لنا غير ممكن ، لأننا بدسيون ، ولا يمكننا أن نَشِم تلك البارقة الإلهية إلا خبطة وخلسة . ثم قال : « فإن كان الإله أندأ كحالنا في وقت ما فذلك عجيب ، وإن كان أكبر فأكثر عجيباً فله ^(٣) ذلك » . كأنه يقول : لو لم يكن للأول من الاعتباط بذاته إلا القدر الذي لنا في الاعتباط به حين ننقطع بكنه الالتفات العقلي إلى جبرونه رافضين للمعشوقات الطبيعية ، ناظرين إلى الحق من حيث هو حق ، منقطعين إليه عن الباطل من حيث هو باطل ، فنفتبط به وبذواتنا من حيث تتصل به ، ثم دام ذلك القدر سرمداً — فذلك عجيب عظيم جداً ؛ وإن كان أكثر من ذلك سرمداً أو غير مقيس إليه — فذلك أعجب وأعظم . فإن اللذة فعل لذلك ، أى كونه بالفعل ليس انفعالا ، وإنما هو كمال إدراك وكونه ^(٤) بالفعل للإدراك الخصوص بالملأثم . وهذه العلة نلتد بالتقيظ ، لأنه إدراك ، وبالنخير من حيث يستعمل ولا يعطل ، والفهم والتصور لذيد لنفسه لأنه حياة تامة ، فإن الحياة كالقوة على هذا ،

(١) ن : الكلام . (٢) إن هذا من شأنه لأنه لاه .

(٣) أى : واللذة فضلا عن أنها فعل ، فهي إدراك للملأثم ، وهذا يزيد في كمالها .

والرجاء والحفظ لئيدان لمكان الفهم ، فإن الرجاء يجعل ما بالقوة كالموجود المدرك وفي الحال نلتذ بخياله ، والحفظ أى التذكر للأشياء السارة يجعلها^(١) كالموجود . وأما الفهم فإنما يلد لذاته ؛ ثم نقول وأما الفهم المتقدم بذاته فللذى هو أفضل بذاته . أما الذى يفهم ذاته فهو جوهر العقل إذا اكتسب المعقول ، فإنه يصير معقولا في الحال كما يلامسه مثلا . وإنما يكون العقل والعامل والمعقول [١٤٠ ب] واحداً بقياس ذات الشيء إلى نفسه ، فتكون هناك الذات واحدة هي الصورة المعقولة ، كما يقال : أولها ذاتها ، أى ذاتها غير مباينة من حيث هي معقولة بذاتها . ثم يقول : « وهي حياة » ، أى حى بذاته ، أى كامل ، فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شيء ، نافذ الأمر في كل شيء . فإن الحياة التى عندنا إنما تسمى حياة لما يقترب بها من إدراك خسيس وتحريك خسيس ، وأما هناك فالمشار إليه بلفظ الحياة هو كون العقل التام بالفعل ، وذلك هو العقل ، وخصوصاً العقل الذى من ذاته يتعقل كل شيء من ذاته . ثم قال : فإذا هو حياة وبصر متصل أزلى ، أى حى بذاته باق بذاته ؛ فإن هذا هو الإله .

< الفصل الثامن >

ثم يبحث هل المحرك المفارق الذى ليس بجسم واحداً أو أكثر من واحد . فيقول : إذا كانت الحركات كثيرة — والمحرك الواحد متحركه واحد — فيجب أن يكون عدد الحركات المفارقة كثيرةً بحسب عدد الحركات الأزلية ، ولم يبين لم يحتاج المتحرك من محرك كالمشتهى إلى أن يكون خاصاً بحركه محرك^(٢) ، وأخذ ذلك مسلماً . ثم ينتج عن كلامه^(٣) مقدمة فى أن الجواهر المفارقة كثيرة ، على ترتيب أول وثان . قال : هذا حق — ولكن ليس بيننا مما قاله . فإن المبلغ الذى قاله لا يمنع من أن يكون محرك مفارق يحرك كالمشتهى^١ والمتحركون عنه كثيرون — [ف] يجب أن يهتدى للسبب الموجب لذلك . وقوله : « على ترتيب أول وثان » ، إن عنى بالترتيب أن يكون بعضها علة لبعض

(١) أى يجعل الشيء التذكر كأنه موجود .

(٢) ن : حركة . وتصح أيضاً هذه القراءة بـ « من التأويل » .

(٣) ن : كلام .

فما بأن من كلامه ؛ فإن كلامه أوجب على سبيل المساعدة أن ههنا محركات مفارقة كثيرة ولم يتأت له أن يبين كيف أتينا بها إلى الأول الحق في الوجود ، وكيف أتينا ببعضها إلى بعض ، وهل هي معاً في الذات ، فلا يتعلق بعضها ببعض في الوجود ، أو تتعلق معاً أو على ترتيب ، ويجب أن يُعرف أن الرجل يرى أن لكل كرة محركاً مفارقاً غير متناهي القوة ، ويحرك كما يحرك المشتى^١ . لئلاَّ أمل أن المشتى لا يكون مبدأ الحركة والتولي للحركة ، بل يكون آخرُ هو الذي يحرك كالعاشق والمشتى للاتصال أو التشبه أو النيل أو غير ذلك من المشتى ، وأن ذلك هو المحرك بمعنى مبدأ الحركة الزاويل للحركة ، فإنه لا محالة صورة للجزم السماوي مشاركة ، فهي نفس فإن الجزم نفسه بما هو جزم لا يتحرك بذاته . فإن سلمنا أنه يتحرك بذاته ، فليس يكون المتحرك على أنه مدركٌ معنى معقولاً يشتى شهوة عقلية أو شبيهة بالعقلية . فقد بان عن مذهب أرسطو أنه يقول بمحركات تحرك على أنها مشتاة ومفاوقة ، ومحركات في أجسام السموات تحرك على أنها مشتية ومتشبهة .

ثم إنه يطلب عدد المحركين من عدد حركات الأكر ؛ وذلك شيء لم يكن ظاهراً بعد في زمانه وإنما ظهر بعد . ثم أخذ يوضح أن المبدأ الأول واحدٌ من جهة أن العالم واحد فيقول : إن الكثرة بعد الاتفاق في الجوهر بسبب كثرة العنصر . ثم يقول : وأما ما هو بالأئية الأولى ، أي الحقيقة الأولى للحق الأول ، فليس له عنصر ، لأنه تمام ، أي لأنه أئية قائمة بالفعل لا تخالط القوة . فإذن المحرك الأول واحدٌ بالكلمة والعدد ، أي كلمته والقول الشارح لاسمه واحد ؛ وهو أيضاً واحد بالعدد ، أي إنما له ذات واحدة فقط لا تشترك فيها ذاتان .

ولما قال : ومحرك هذا السماء واحد ، قال : يجب أن تكون السماء واحدة ، فإنه لو كانت كثيرة لكانت مبادئها كثيرة ؛ ولا يجوز ؛ بل مبدؤها واحد . فبان من ذلك أن السماء واحدة . وهذا حق وقوى إذا ربُّى وتم .

< الفصل التاسع >

ثم شرع في بعض صفات الإله جلَّت [١٤١] عظمتها فيقول : وأما كيف يكون هذا المبدأ في ذاته وفي عقله لذاته ، ففيه صعوبة . فإنه إن كان ليس تعقله بالفعل ، فما الشيء

الكريم الذى له وهو الكون بأقصى كما له ؟ ! بل يكون ذا حالة كحالة النائم عندنا . وإن كان يعقل الأشياء ، فتكون الأشياء متقدمة عليه فيقوم بما تفعلها ذاته ، ويكون جوهره فى نفسه فى قوته وطباعه أن يقبل معقولات الأشياء ، فيكون فى طباعه ما بالقوة ، من حيث يُستكمل بما هو خارج عنه ، من حيث أنه لولا ما هو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى وكان فيه عدمها ، فيكون الذى له فى طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره أن يكون عادما للمعقولات . ومن شأنه أيضا أن يكون له ، وإلا لم يكن البتة . فهو باعتبار نفسه مخالط للإمكان والقوة . وإن فرضنا أنه لا يزال موجوداً بالفعل ، فلا يكون الذى له من ذاته الأمر الأفضل الأكمل ، بل من غيره ؛ ويكون كما له من جهة الشيء الذى يعقله ، فإنه لولا ذلك الشيء لما كان يعقله . وقد يُعبر عن هذا الغرض بعبارة تؤدي قريبا من هذا المعنى ، فيقول : وأيضا إن كان جوهره العقل وأن يعقل ، فلذلك هو : إما بأن يعقل ذاته ، أو غيره . فإن كان يعقل شيئا آخر ، فما هو فى حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ وهل لهذا الاعتبار بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل بأن يكون بعض أحوال أن يعقل له أفضل من بعض أحوال أن لا يعقل الشيء الآخر ، بل أن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ، فإنه لا يمكن له القسم الآخر وهو أن يكون تعقل الشيء الآخر أفضل من الذى له فى ذاته من حيث هو فى ذاته شيء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكما له بغيره . ومن المحال أن يكون عاقلا لغيره ، فإنه فى نفسه وفى رتبة وجوده الذى نخصه غير معتبر من جهة غيره ، عظيم الرتبة جداً لا يحتاج إلى غيره . ولا يتغير سواء كان التغير زمانيا أو كان تغييراً بإرادته ، يقبل من غيره أثرا ، وإن كلن دائماً فى الزمان لكنه بعد الذات فى الرتبة الذاتية . وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ، لأن كل رتبة غير رتبته فى دون رتبته . فكل شيء يناله ويتوصف به فهو دون نفسه ويكون شيئا مناسباً للحركة ، خصوصا إن كانت بعدية زمانية . وهذا معنى قوله : فإن التغير إلى الذى هو أشرف .

ثم ما ادعاه من أن تتابع العقل له متعب ، خطأ ؛ ونسى أنه نفسه قال فى العقل الهولانى إنه يزداد بالتعقل قوة ولا يتعب فى جوهره ، بل بسبب ما يحتاج إليه فى العقل المنفعل وفى آلة العقل المنفعل ؛ وهو لا يدعى فى نفس الإنسان أنه بالفعل عقل . ثم ليس إذا استكمل

الشيء يجب أن يكل ويتعب ، إنما التعب هو أذى يَعرِض بسبب خروجٍ عن الحالة الطبيعية . وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تتولّى مضادةً لمطلوب الطبيعة ؛ أما الشيء الملائم واللذيذ المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرّره متعباً . ولا أيضاً ما يقوله ثامسطيوس^(١) حق . فإنه يقول إنه إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته ، كما أن الشيء لا يتعب من أن يحب ذاته ، فإن العلة ليس هو أنه لذاته أو لغير ذاته ، بل لأنه ليس مضاداً لشيء في جوهر العقل .

ثم نقول : وحينئذ لا يكون الكريم هذه الذات التي هي بالقوة ، ولا المقول الذي فُرض أحسن وأحرى ، بل هذا الخروج إلى العقل ، وهذا الإدراك للمعقول الخارج . فيكون الأثر المأخوذ من الخسيس في غاية الشرف . [١٤١ ب] وهذه كلها محالات ، بل عسى الصواب أن يجعله عاقلاً لذاته في حد ذاته . فإن كثيراً من الأشياء أن لا تُبصر خيراً من أن تُبصر . فليس إذن الأفضل على كل حال أن يعقل أي شيء اتفق ، بل أن يعقل ذاته . فأقول : إن عني الرجل أن الأفضل أن يعقل ذاته فقط ، فقد قال ما ليس بممكن . فإنه إن عقل ذاته على كنهه ما هي عليه عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعقل كونها مبدأً وإشال^(٢) عليه أن يعقل الكلّ وإلا لم يعقل ذاته بكنهها . وإن عني أن أول عقله هو عقله لذاته ، ومن ذاته يعقل الأشياء ، لا من الأشياء ، فلا تكون الأشياء سبباً لكونه عقلاً ، بل يكون كونه عقلاً في ذاته سبباً للأشياء — فهو صحيح . لكنه كان يجب أن يشير إليه ولا يسكت عنه . قال : وليس بمسلم أيضاً أنه إن لم تُبصر بعض الأشياء فهو خير من أن تُبصر ، بل هو كلام عامي جداً . ثم قال : فإذا يعقل ذاته ، إذ كان الأقوى . أقول : إنه يشبه أنه يرى هذا ويقول على أنه من ذاته يعقل الأشياء ، ولأنه يعقل ذاته وقوله : إذ كان الأقوى يعقل ذاته ، إذ كان أفضل كل شيء ، ولم يكن في أن يكون مستكمل الذات بالذات نقصٌ ، بل بالغير . ثم يقول : ويعقل التمثل ، أي يعقل ويعقل أنها بالفعل مُتَمَعِّلَةٌ .

ثم يشير إلى أنه لا يُفرّق فيه العقل والعقل والعقل ، وليس يلزم كلامه هذا أن يكون مذهبه أن في كل شيء العقل والمعقول والعقل واحدٌ . وذلك لأنه فرض أنه يعقل

(١) راجع قبل ص ٢١

(٢) كذا في الأصل ، وإنما أنه تحريف وإنما أنه يحتاج إلى شيء من التأويل .

ذاته ويبحث عن هذا ، وأعرض عما لعله يراه من أنه يعقل الأشياء من ذاته ولم يتكلم في ذلك . ثم نقول : إن كان كونه عاقلا وكونه معقولا مختلفاً ، فأى الحالين له أفضل ؟ فإن في ظاهر الأمر ليس أن يكون الشيء معقولا هو أن يكون عاقلا ، هذا حق ، أى ليس يجب أن يكون كذلك في كل شيء . وأما أن كونه معقولا كيف < هو > مباين لكونه عاقلا ، فذلك غير مُستلزم بل كونه معقولا هو أن تكون صورته غير مباينة لشيء غير هيولاني ؛ وكونه عاقلا هو أن يكون صورة شيء غير هيولاني غير مباين له . فإن كان هذا الشيء ذاته ، كان كونه معقولا هو كونه عاقلا ، وإن لم يكن ذاته كان المعقول منه شيء والعقل شيء ؛ وإما العقل ؛ فلا ثالث في هذا الموضع ، إنما يكون ثالثاً في موضع يكون الذى يعقل فيه شيئاً^(١) والذى يُعقل فيه شيئاً^(١) ، ثم يكون العقل منه غير الثلاثة ، وذلك لأن العقل إما أنه معنى به جوهر الذات الذى من شأنه أن يعقل ، فيكون في ذاته عقلا وبالقياس إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلا . فإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ، وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعداده . وكيف كان ، فإنه يختلف فى الذى يعقل غير ذاته ، ولا وجود لشيء بعينه ، وفى الذى يعقل ذاته ، إلا بمعنى أنه الذى يصح أن يعقل صحة تَمُّ الوجوب والإمكان .

ثم يقول : فليس الأمر على ذلك ، بل العاقلية والمعقولية في مثل هذا التعقل واحد .

< الفصل العاشر >

ثم عزم على أن يوضح الحال في ترتيب الكل من حيث الأفضل والأحسن ، ومن حيث النظام والعدل . فيقول ما معناه : لنعلم كيف الخبر أن وجود الصانع والفاضل في طباع الكل ، أهو كما نظر قوم أنه مفارق ، أو هو موجود في ذوات الترتيب ، أو هو على أنه جنس لنوعين : مفارق ومخالط ؟ فإننا نعلم أن الترتيب الجيد يكون له نظام جيد ، ويكون فيه مبدأ هو أول الترتيب ، ليس هو لأجل الترتيب بل الجنس والترتيب كله لأجله .

ثم يقول : وقد ترتبت الأشياء كلها في طباع الكل على [١٤٢] نوع ما ، ليس على ترتيب المساواة ، فليس حال السباع كحال الطائر ، ولا حالها كحال النبات ، وليس مع

(١) ن : شيء .

ذلك مطلقة منفصلة منقطعة لا يتصل بعضها ببعض ، ولا يضاف بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل ، تجمع الكل إلى الأصل الأول الذى هو المبدأ الذى يفيض عنه الجود والنظام على ما يمكن فى طباع الكل أن يترتب عليه .

ثم يقول مامعناه : إن ترتيب الطباع فى الكل كترتيب المنزل فى أن الأحرار والأرباب فيها لا يطلق لهم أن يعملوا كل شيء كما اتفق ، بل يكون لهم أفعال مخصوصة مرتبة على النظام . وأما المالك والعبيد والكلاب والسنانير فقلما تشارك الأولين فى أعمالهم ، بل أكثر ما يفعلونه جارٍ على ما يتفق ، وخارج عن الترتيب المحفوظ ، ومع ذلك فإن بدء الكل واحد من جملة أجزاء البيت وهو رب المنزل . فكذلك يجرى الحال فى الطبع فى أن يكون هناك أجزاء أول مسودة ونفيسة لها أفعال مخصوصة مثل السموات ومحركاتها ومدبراتها وما قبلها ، وأجزاء خسيسة متأخرة يجرى أكثر أمورها على الاتفاق المخلوط بالطبع والإرادة وإن كان المصير فى كل حال إلى رأس واحد . ثم يقول : ومبدأ كل واحد منها الذى يُبْتَنَى عليه أمره هو احتماله فى نفسه هو على ذلك . فإن الدرجة الأولى إمكانها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك ، والثالثة التى للأجرام السماوية دون ذلك ، التى عندنا دون الجميع ، وإذا لم يكن فى احتماله لم يكن ذلك سبب المفيد المفيض للوجود ، بل لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكأله على هذا النحو . ولذلك تقع العاهات والتشويهاة فى الأمراض لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثانى ، بل : إما أن لا تقبلها أصلا ، أو تقبل منها السكال الأول دون الثانى . ولیطلب كمال هذا الكلام وتمامه من المشرقيين . ثم إنه يقول — وصدقا يقول — إنا إن لم نُجَرِّ الأمور على هذا المنهاج التجاننا ضرورة إلى أن تقع فى محالات وقع فيها الذى قبلنا . ويمدُّ بعد هذا مذاهب الثنوية ويُفَنِّدها ^(١) .

(١) فى الأصل بفسدها . وهى قراءة تصح أيضا ؛ ولكن يغلّب على الظن أن يكون ما افترضنا هو الأصل .

شرح كتيب «أثولوجيا»
لمنسوب إلى أرسطاطاليس

عن الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم
 بالعزیز الحکیم أثق وعليه أتوكل
 الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين وهو حسبنا ونعم الوكيل .
 (ا) ليس يعنى أن نفس الإنسان ^(١) كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع ^(٢) إلى بدن ولا تُتلاسه ، ثم صارت إليه ؛ فإن هذا أمر ^(٣) قد بان استحالة في الكتب ؛ وإن كانت النفس مع ذلك لا تموت ؛ ولكن معناه أن النفس لثا وجب ^(٤) لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرد الأمور ^(٥) العقلية المذكورة فيما بعد الطبيعة ، بل وجد له في الطبع علاقة وميل مع البدن في أول الأمر .

(ب) يريد أن يبين أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرًا يُنال الكمال في أول وجوده حتى يكون بحيث يمكن أن يوجد الوجود الأكمل في أول ما يعرض ^(٦) له في الوجود كحال الجواهر ^(٧) العقلية الأول ، بل هي جوهر يُستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزي إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشغل ^(٨) عنه . وقبل ذلك عرّف حال الجواهر العقلية فقال : إن كل جوهر عقلي أى مفارق للمادة فقط — أى ليس له وجود ولا كمال وجود ، إلا أن يكون عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة — موجوده ^(٩) بالفعل أنه يعقل ذاته وما يلزم معقول ذاته من مبادئه ^(١٠) وتوابعه ، عقلاً بالفعل . وإنما كان عاقلاً لذاته ^(١١) لأن ذاته مجردة عن المادة ، معقولة لما يكون لها ويجوز اقترانه بها . فكيف

(ب) : شرح الفقرة : « كيف فارقت (أى النفس) العالم العقليّ وامحدرت إلى هذا العالم الحسى الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد . فنقول : إن هي جوهر عقلي فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت به دائماً لا يزول عنه » (« أثولوجيا أرسطاطاليس » نشرة ديتريشى ، ص ٤ س ١٤ — ص ٥ س ٣)

قراءات نسخة التيمورية (رمزا : ت)

- | | | | |
|-------------------------------|-----------------------|--------------|---------------|
| (١) النفس الإنسانية | (٢) ترع | (٣) ناقصة | (٤) لم يوجد |
| (٥) الصور | (٦) مضرة الأول في ت | (٧) الجوهر | (٨) يشغل |
| (٩) موجودة بالفعل بفعل ذاته | (١٠) مادة | (١١) بداته | |

حالتها^(١) مع نفسها ؟ فإذا عقلت ذاتها ، فالمعقولات التي تتلو ذاتها بلا واسطة تكون ممكنة لها أن تعقلها ؛ والممكن في مثل هذا الجوهر^(٢) واجب : إذ هو جوهر لا يتغير ، بل فرض على كماله^(٣) الأول . فتكون المعقولات التي بلا واسطة معقولة له ، والتي لتلك^(٤) بلا واسطة معقولة له^(٥) ، والتي يلزم من اجتماعها معقولة له . فيكون العالم العقلي معقولا لها . وهو الحياة العقلية التي بيّن أمرها في كتبه^(٦) ، وأنها أفضل كل^(٧) حياة وألذّ كل حياة . فإن^(٨) اللذات الحسية والنطقية كلها قاصرة عنه ، فقال : « في العالم العقلي » ، [١٤٦ ب] أى في عالم التجرد^(٩) من العلائق المادية لا يخالطها ولا يلتفت إليها ولا يلبس شيئا من أحوالها . وقال : « ثابت فيه دائما^(١٠) لا يزول عنه » ، أى^(١١) ليس هذا التجرد والتفرد يكون وقتا دون وقت ، بل دائما ، لأن سببه هو الاستغناء بالكمال الأول^(١٢) في الوجود عن كمال يطلب من بعد ثابت دائم^(١٣) ، ولا مرتبة له يطلبها ولا كمال بنحوه ولا يشترق غير ما حصله له^(١٤) .

(ح) قال : « وكل جوهر عقلي » ، أى من حيث هو جوهر مستغن عن أن يقوم بالمادة ، « يناله شوق » ، أى يحتاج أن يحصل شيء غير حاصل له ، « فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط » ، أى من حيث ليس واجداً للكمال^(١٥) فى أول ما به يتجوهر فهو فى درجة ثانية ، أى لا يكون عقليا صيرفاً فى قوام ذاته وفى كمال ذاته الذى يتلو قوامه ؛ بل وإن كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة ، فإنه فى حيث كمال ذاته الذى يكون له بعد ، ما لم يكن يحتاج إلى مادة . وأما البرهان على ذلك فقد صح^(١٦) ، وهو أن كل حالة تكون بعد ما لم تكن فإنها تتعلق بالحركات الجسمانية وتنسب إلى الحركة المستديرة ، فإن^(١٧) ذلك البرهان لم يتم من حيث إن التجدد والتغير جسماني ، بل من حيث هو تجديد^(١٨) وتغير . وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون مثل هذا الجوهر الذى ليس له كمالاته^(١٩) مع أول تجوهره ، عقليا

(ج) : شرح الفقرة : « وكل جوهر عقلي له شوق ما » ، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استفاد العقل شوقا ما ، سلك بذلك الشوق إلى مسلك ما « (س ه س ه الخ) .

- | | | | | | | | |
|--------|-----------------|--------|-----------------|--------|--------------------------|--------|--|
| (١) | حالتها | (٢) | هذه الجواهر | (٣) | كمال | (٤) | لذلك |
| (٥) | له : ناقصة فى ت | (٦) | قد أمرها فى فنه | (٧) | كمال | (٨) | فان |
| (٩) | المجرد من | (١٠) | دائم | (١١) | إذ | (١٢) | وهو الاستكمال بالكمال فى الوجود عنه كمال |
| (١٣) | ودائم | (١٤) | حصل له | (١٥) | واجد الكمال | (١٦) | صح |
| (١٧) | قال : ذلك ... | (١٨) | مجدد | (١٩) | كالا ، لأنه مع أول جوهره | | |

صرفاً أى مجرداً عن المادة وعلاقتها من كل وجه . فإذا استفاد العقل شوقاً كان طلبه لما يشتهى إليه فى قبيل^(١) غير قبيل العقل . فإن قبيل العقل قبيل جلى ساطع مبذول إنما يحصل فيضه للشيء بسبب أنه لا شك ولا^(٢) نقص فى جوهره ، فإن كان يمكنه أن يعدم^(٣) ذلك النقص وكان له أن يشتهى إلى مفارقتها^(٤) ، لزم ضرورة أن يطلب ذلك من حيز التغير ، لا من حيز الثبات^(٥) فإن حيز الثبات لم ييخل عليه بإزالة النقص قصداً ، بل لتصور فيه ، واحتياج منه إلى صقال يحصل له فى جناب آخر .

(د) قوله : « يَرَاهَا^(٦) فى العقل » ، تحريف : فإن النفس لو كانت رأيت العالم العقلى لكانت^(٧) استكملت ، لأن رؤية الشيء^(٨) هو قبول صورته ؛ ولكن مغزاه إلى رؤية الأشياء التى فى العقل ، أى^(٩) يشتهى إلى أن يراها فى العقل . وبالمجلة ، فإن الشوق^(١٠) يكون جملة غير مُفَصَّلة ، كمن يشتهى إلى الجماع ولم يعرفه ولا جرب لذته ، وكالحيوانات الغير الناطقة فى ذلك فإنها^(١١) تشتهى إلى جملة لا تنفصل إلا عند النيل .

(هـ) أى احتاج إلى أن يصير مافيه بالقوة من الاستكس بالصور العقلية موجوداً بالفعل .
(و) يجب أن يقال : ويشتهى شوقه إلى العالم الحسى ، لما بينا^(١٢) من أنه العالم الذى فيه يطلب التجرد^(١٣) .

(ز) أى < أن >^(١٤) النفس شىء عقلى مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة

- (د) : « ولا يبقى فى موضعه الأول لأنه يفتاق إلى الفعل كثيراً وإلى زين الأشياء التى رآها فى العقل » (س . س ٥ س ٧ الخ) .
(هـ) : « كذلك العقل إذا تصوّر بصورة الشوق المشتاق إليه < احتاج > إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة » (س . س ٥ س ٩ الخ) .
(و) : « ويحرص على ذلك حرصاً شديداً وينفض فيُخرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسى » (س . س ٥ س ١٠ — ١١) .
(ز) : « فالنفس إذا إنما هى عقل تُصوّر بصور الشوق » (س . س ٥ س ١٢ — ١٣) .

(١) قبل — كذلك فى بقية ما ورد فيه هذا اللفظ فى هذين السطرين
(٢) لا يقبل ولسبب قص ... (٣) يتقدم (٤) مقارنته
(٥) أن يطلب ذلك من حيز الثبات فإن حيز الثبات ... (٦) وأما فى ...
(٧) كانت (٨) للمضى (٩) أى أنه يراها (١٠) التشوق
(١١) ذلك لأنها تشتهى ... (١٢) من : ناقصة (١٣) التجرد (١٤) الزيادة عن ث

شوق إلى العالم الحسى . فبما^(١) صارت له هذه الصورة — وبها تتصل بالعالم الحسى — تكون نفساً ؛ وأنها إنما هى نفس لأنها كمال نفس طبيعى آلى .

(ح) أى أن النفس قد يكون ما تُستكمل به مما^(٢) تتشوقُ إليه أمراً كلياً ، وقد يكون أمراً جزئياً . فإن كان أمراً كلياً صير^(٣) صورته الكلية بالفعل وتصرف فيه تصرفاً كلياً من غير أن يفارق عالمها العقلى الكلى ، أى أن هذا العقل للنفس وإن كانت^(٤) فى البدن بوجه ما يصح بذاتها ومن حيث تتصل بالعقول الفعالة ، غير مفارق لها ، أى بالإقبال نحو غيرها . وإن [١٤٧] كان ذلك الشوق إلى الأشياء الجزئية التى هى صور فى مواد^(٥) محاكية للصور الكلية زينتها النفس وزادتها نقاء وحسناً ، وسائر ذلك^(٦) . أى أن النفس يزيدنا حسناً بما يجردها التجريدات المذكورة فى كتب «النفس» و«الحس والمحسوس» . وأفضل ذلك التجريد العقلى الذى يَنقُشُ^(٧) عنها اللواحق المادية والأشياء التى هى فيها كالنقطة ، لأنها تظن أنها من^(٨) جواهر تلك الصورة^(٩) ولا تكون ؛ مثل أحوال محسوسة تظن أنها من حقيقة الأشياء فيها^(١٠) ، ولا تكون كذلك ، بل النفس الناطقة تنزهها عن تلك^(١١) القشور وتجردها^(١٢) عن اللواحق^(١٣) الغريبة وتتصرف فيها تصرفاً أفضل من تصرف العالل القريبة^(١٤) التى هى^(١٥) بحسب ما ذكرها هنا للأجرام السماوية . وذلك أن العالل القريبة^(١٤) أضعفت الصور بمواد ولواحق للمواد، لكنه^(١٦) يجب أن تعلم^(١٧) أن تُصيب الأجرام السماوية الإعداد والتهيئة والتدريج ؛ وكما أن^(١٨) الصور النوعية فائضة من المبادئ الغير الجسمانية ،

(ح) : « غير أن النفس ربما اشتاقت شوقاً كلياً وربما اشتاقت شوقاً جزئياً . فإذا اشتاقت شوقاً كلياً صوّرت الصور الكلية فعلاً ، ودبرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلى . وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التى هى صور تصورها الكلية ، زينتها وزادتها نقاوية وحسناً وأسلمت ما عرض فيها من خطأ ، ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علتها القريبة التى هى الأجرام السماوية » (س ٥ س ١٣ الخ) .

- (١) فيما قد يكون نفساً (٢) بما (٣) صورت (٤) كان
(٥) مواد : ناقصة (٦) وصار ذلك إلى أن
(٧) يغير (٨) فى (٩) الصور (١٠) فيه لا تكون ...
(١١) ذلك (١٢) تجردها (١٣) اللون (وفى هامشها : الكون)
(١٤) الغريبة (١٥) تكون (١٦) ولكنه (١٧) تصل
(١٨) فى م : وكال الصور... التصحيح عن ت

إلا أنه إنما ذكر الأجرام السماوية لأنها هي التي تلحق بتلك الصورة فيما يحصلها من تأثير القشور المادية . وأما المبادئ الغير الجسمانية فإنما تفيض منها الصور على قياس ما هي فيها ، لكن إذا اتصلت بالمثل^(١) السماوى خالطت قرائن لم يكن منها بد ، وقد تتأدى^(٢) إليها الأفعال والانفعالات المتصلة بين الأمور السماوية والأرضية حين صار لكل شيء منها نصيب بحسبه .

(ط) قال : هي مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحلله ، أى النفس الإنسانية^(٣) التى هي الأصل ولها هذه < القوى >^(٤) ؛ فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ، ولها قوى عدة ، وأنها أصل^(٥) لانبعاث القوى . وأما أن القوى تبقى معها ، فهو بحث آخر .

(ي) أى أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تنسخ بأوساخ البدن فإنها إذا فارقت البدن رجعت إلى عالمها بأهون سعى . أقول : إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الزينة^(٦) التى تختص بالأمور العقلية ، وهو الزينة^(٦) العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر^(٧) العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال^(٨) الحقيقى والبهاء الحقيقى ، فببيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط^(٩) . ومن المعلوم أن اشتغال^(١٠) النفس بالجانب الأدنى يصدده عن الجانب الأعلى ، كما أن إقباله على الجانب الأعلى يصدده عن الجانب الأسفل ؛ فإن النفس ليست بمخالطة^(١١) للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصددها^(١٢) عن الكمال العلوى إذا^(١٣) لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة تعرض للنفس من

(ط) : فإن الأنفس كلها حية ، انبعثت من بدء واحد ؛ إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا تقبل التجزئة . فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية وحيوانية ونطقية ، وهى مفارقة البدن عند انتقاضه وتحليله « (ص ٦ س ١٤ الخ) .

(ي) : « غير أن النفس النقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تنسخ بأوساخ البدن ، إذا فارقت الحس ، فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث » (ص ٦ س ١٧ — س ١٩) .

- | | |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| (١) فى م : التمهيد ؟ والتصحيح عن ت | (٢) قد تأدى |
| (٣) انتقاضه وتحلله الإنسانية | (٤) الزيادة عن ت |
| (٥) فى م : أصل القوى لانبعاث القوى | (٦) يصح أن تكون « الرتبة » فى ت |
| (٧) الجواهر | (٩) يكتسب بها المحاسن بها فقط |
| (٨) الكمال | |
| (١٠) ومن المعلوم اشتغال بالجانب ... | |
| (١١) بمخالطة | (١٢) بضدها (١٣) أو |

الإقبال . فإذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات انقيادية للأموار البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التي كانت في البدن ، فتكون مصدودة^(١) عن العالم العلوي : ويعنى بالأوساخ زوائد رديئة رذيلة^(٢) غير طبيعية ولا مناسبة تلزم الشيء الذي هو بالقياس إليها نقي . فإذا فارقت النفس البدن وهيئاتها استعلائية^(٣) ، بقيت متصلة بالعالم الأعلى ، لابساً الجمال الأبهى ، منقطعة عن العالم الذي كانت فيه .

(يآ) أى إذا فارقت البدن لم تتصل إلا بتعب شديد أى [١٤٧ ب] : تقاسى عذاباً شديداً كبيراً حتى^(٤) ينمحي عنها كل دنس ووسخ يعلق بها من البدن لأنها إنما تستبقى^(٥) بالأفعال الرديئة^(٦) . فإذا تعطلت جاز أن يبطل ، بل وجب . فإن قال قائل : كما أن الهيئات والكالات التي ستحدث للنفس لا تتم إلا بالبدن على ما ادعيتم وبيئتم ، فكذلك^(٧) بطلان الهيئات لا يكون إلا بالبدن ، فإن الشيء لا يبطل بذاته ؛ وليس حكم البطلان إلا بحكم التجدد ، فإننا نعلم أن سبب عدمه بعد ما كان موجوداً إما أن يكون هيئة النفس الناطقة المفردة بطبيعتها التي تخصها عند انخلاق البدن ، أو سبب من الأسباب التي من خارج ، من الأسباب القائمة التي ليست على سبيل التجدد^(٨) أو سبب من الأسباب المتجددة ؛ أو تكون تلك الهيئة لا تبطل أصلاً . ولو كانت العلة في ذلك هيئة النفس الناطقة أو شيئاً من العلل القائمة ، لوجب أن تكون النفس كما تتجرد عن البدن تتخلص عن تلك الأوساخ ولا يكون لتزكيتها^(٩) وهي في البدن ولرياضتها وهي متعلقة بهذا العلم — فائدة : بل سواء كانت وسخة أو نقية فحالتها عند المفارقة واحدة . وذلك أنه لا يجوز أن يحصل للأوساخ من نفسها ضعف بلا علة ولا للمؤثرات فيها قوة جديدة بلا علة ، بل إذا لم يكن تجددٌ حالٍ كانت الأمور كما

(يا) : « وأما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انقياسها في لذات البدن وشهواته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تُلْغى عنها كل وسخ ودنس علق بها في البدن » (س ٧ س ١ الخ) .

- | | | | | | |
|-------|------------------------|-------|--------|-------|-------------------|
| (١) | صعوده — وهو تحريف ظاهر | (٢) | رذلة | (٣) | استغنائية |
| (٤) | حتى : ناقصة | (٥) | تستيقن | (٦) | ولذا |
| (٧) | كذلك | (٨) | وأى | (٩) | ولا يكون له كسبها |

هى و بقيت ثابتة . فيجب إذن أن يكون التنقي عن الأوساخ لا يتأخر عن مفارقة النفس البدن . فإذا كان السبب فيه شيئاً من أسباب التجدد فلعله التناسخ فى بدن آخر . لكنه إن كان فى أبدان البهائم والسباع ، فالأولى أن تكون مثل هذه الأبدان أشد تأكيداً للأوساخ لا ماحية لها . فإن كان بدن آخر من أبدان الناس ، فالحال فى ذلك البدن كالحال فى هذا البدن^(١) . وهل للأغلب الأكثرى إلا أن يغلب القوى الحسية فى الأبدان ؟ والطبيعة لا تعلق أعراض المصالح بالأمور التى لا تكون بالتساوى أو بالأقل . وإن كان سبب التجدد حركات سماوية أو أموراً أخرى تتعلق بالحركة ، فسيصير^(٢) الشيء البريء عن المادة مصكوكاً^(٣) عن الحركات الجسمية من غير أن يكون له ذلك بتوسط مادة يشار إليها . فلعل الحق هو أن تلك الهياكل تبقى فى النفوس راسخة لا تبطل أصلاً . والجواب عن ذلك إحالة على « الحكمة المشرقية » .

(يتب)^(٤) قال : « ثم ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه » ، أى تبقى مختصة بجهة عالمها الذى منه ابتدأ وجودها من غير أن تهلك أو تنبذ . قال : « ولا يمكن أن يعرض الإفساد لآنية من الآنيات التى مكانها عالم التجرد عن المادة والثبات لأن تلك الآنيات آنيات بالحقيقة » ؛ أى ليس يخالطها المادة فتخالطها ما^(٥) بالقوة فى جوهرها الموجود لها . قال : « لأنها آنيات لا تدثر ولا تنبذ ، كما قلنا » ، أى من أن قابل الفساد ذو مادة . غضب الله هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذى هناك القبطة العليا والبهجة الأوفى^(٦) . وحرصهم على أن يستغفروا هو لتأديهم بالهياكل القريبة المضادة واشتياقهم إلى أضعادها . فأما الترحم على الموتى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهى بالأدعية . ولتطلب من « الحكمة المشرقية » .

(يب) : « ثم هى ترجع إلى عالمها الذى خرجت منه من غير أنها تهلك وتنبذ ، كما ظن أناس » ، لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه ونأت . ولم يكن أن يهلك أنسية من الآنيات لأنها آنيات حق لا تدثر ولا تهلك كما قلنا مزاراً » (ص ٨ س ٤ الخ) .

(١) كالحال فى هذا البدن : ناقصة (٢) فيصير (٣) صك الباب : أغلقة ، أى ممنوعاً

(٤) الترقيم يختلف فى النسخين هنا ، ففى ت رقم : يا (٥) ما : ناقصة

(٦) يمكن أن تقرأ فى ت : الأولى

(يحي) قال: « حُجِبَتِ الفكرة^(١) عني ذلك النور والبهاء » ، أقول إن صريح التجرد والإقبال على الحق^(٢) مَمْنُونٌ بالنقص عن الوصول إليه [١٤٨] ، فكيف إذا لمَح^(٣) في الذهن غير الذي تتوصل منه إليه ؟ وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكرة . فإن النفس إذا اشتغلت بشيء انصرفت عن غيره وحُجِبَت عنه وإن كانت الفكرة^(٤) > عنه < قد تنهج سبيلا إلى كثير من إدراك معنى الربوبية . لكن الإدراك شيء ، والمشاهدة^(٥) الحققة شيء ؛ والمشاهدة الحققة تالية^(٦) للإدراك إذا صرفت الهمة إلى الواحد الحق وقُطِعَتْ عن كل خالَج وعائق به ينظر^(٧) (وخلَج = فَطَمَ) إليه ، حتى كان مع الإدراك شعور بالمدرَك من حيث المدرَك المناسب للذيد الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك ، والمخلصة^(٨) عن كل محنة ، الواصلة إلى العشيق^(٩) الذي هو بذاته عشيق^(٩) ، لا من حيث هو مدرَك فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشيق^(٩) في جوهره . ولما كان الإدراك قد تحجب عنه الشواغل ، فكيف المشاهدة الحققة ! وأقول إن هذا الأمر لا ينبثق عنه^(١٠) إلا التجربة ، وليس مما يعقل بالقياس ، فإن^(١١) في كل واحد من الأمور الحسية بل أكثر ما يدرك منها بالقياس^(١٢) ، وخواص أحواله تعلم بالتجربة ، وكما أن الطعم لا يلحق بالقياس وكذلك كنه الذات الحسية ؛ بل أكثر ما يدرك منها بالقياس إثباتها المبهم^(١٣) عن التفصيل ، كذلك في اللذة العقلية وكنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى إنما يعطيك القياس منها أنها أفضل بهجة . وأما خاصيتها فليس ينبثق إلا المباشرة وليس كلُّ بُمَيْسَرٍ لها^(١٤) .

(يد) الجزء في التعارف الظاهر يراد به ما يقابل به سعي ما من خير وشر يكون

(يحي) : « فإذا مررت في عالم الفكرة والرؤية ، حُجِبَتِ الفكرة عني ذلك النور والبهاء » (ص ٨ س ١٤ — س ١٥) .

(يد) : « وتذكرت عند ذلك أرقليطوس ، فإنه مر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرم على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى . وقال : إن من حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جوزي بأحسن الجزاء اضطراباً » (ص ٩ س ٣ — س ٥) .

- | | | |
|---|---|--------------------|
| (١) الفكر | (٢) مملوء | (٣) سنج في الذكر |
| (٤) الزيادة عن ت | (٥) والمشاهدة الحققة شيء : ناقصة | (٦) ثابتة |
| (٧) في م : نظراً ، والتصحيح عن ت (٨) كالمخلصة | (٩) عشق | (١٠) عنه : ناقصة |
| (١١) في : ناقصة | (١٢) والأمور العقلية أحوال تعلم بالقياس وخواص | |
| (١٣) المهم عن التفضل كذلك كنه اللذة العقلية | (١٤) ميسر لها | |

بإزائه وفي هذا الموضع فقد جعل السعى تكلف النفس الإعراض عن عشيقها الأول الذي هو البدن منبهاً للمشيق الحقيقي ، وذلك في أول الأمر جُشمة^(١) ما يحتاج إلى رياضة حتى يصير كالفريزة فتكون السعادة الأخروية^(٢) جزءاً بإزاء هذا السعى .

(يه) قال : « فلما أخطأت » ، أى لما كانت ناقصة^(٣) لم يمكن أن يوجد أول وجودها إلا كذلك ؛ « سقطت » أى احتاجت^(٤) أن تنزل مثلاً عن مكانها متصلة بالعالم الحسى . قال : « وإنما صارت في هذا العالم فراراً من سخط الله » < تعالى >^(٥) أى فراراً من أن تكون ناقصة الجوهر^(٦) فتبقى بعيدة عن عناية الله < تعالى >^(٥) . التأويل في ذكر بعضهم للتناسخ^(٧) أن النفس الرديئة بعد^(٨) مفارقة البدن تكون في هيئات بدنية رديئة ؛ إنما يشعر بأذاها^(٩) حينئذ ، فتكون كأنها معادة إلى البدن وربما^(١٠) كان ذلك يتخيل^(١١) إليها نوعاً من التخيل قد أشير إليه^(١٢) في كتبه .

(يو) كأنه يقول : إن النفس إنما صارت إلى هذا^(١٣) العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزينا له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فإنه ما كان يكون هذا العالم متقناً^(١٤) إلا لتقان التام وقد نحس^(١٥) ما هو ممكن من الحياة العقية . وإذا < كان > ذلك ممكناً لها ، وجب أن يفيض من العناية الإلهية التي هي جود محض ، ثم لم يمكن أن يكون لأجزاء^(١٦) هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن^(١٧) فيها النفس ليتيم^(١٨) به هذا العالم وليكون فيه^(١٩) من كل شيء مما في العالم العقلي ما يمكن ، أى فتكون المادة الجسمانية

(يه) : « وأما أبادوقليس فقال إن الأُنس إنما كانت في المكان العالى المريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم » (ص ٩ س ٩ — ص ١٠) .

(يو) : « وإنما صار هو أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سخط الله تعالى » (ص ٩ س ١٠ — ص ١١)

(يو) : ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه ، فقال إنه جوهر شريف سعيد ، وإن النفس إنما صارت =

- (١) لم نجد هذا المصدر في كتب اللغة ، ولعلها في الأصل : جشامة . وفي ت : جسمية
 (٢) في م : الأخرية ؛ والذي أثبتناه عن ت (٣) أى لما كانت أى لما كان . وهو تعريف
 (٤) م : احتاج ، والثبت عن ت (٥) الزيادة عن ت (٦) الذات
 (٧) التناسخ (٨) بعد : ناقصة
 (٩) بإزائها (١٠) وإنما (١١) يتخيل (١٢) أشير به في كتب
 (١٣) هذه . والكلام ساقط بعدها حتى قول متقناً (١٤) مستغنى (١٥) ما هو له من
 (١٦) الأجزاء (١٧) سكن (١٨) لتمييز (١٩) منه في

فيه مصورا بصورة هي محاكية للصورة العقلية الحقة التي في عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك .

(بز) نِعمَ ماحكم بأن جمل مبدأ الحق المقول والشيء الموجود في المحسوس وهو الوجود الجرماني ، واحداً وهو الحق الأول ؛ ونِعمَ ما قال : « إن الخير لا يليق بشيء... إلا به » لأن الخير في كل شيء هو كونه على أتم أنحاء وجوده الذي يخصه . وكل شيء [١٤٨ ب] باعتباره^(١) في نفسه مقطوعاً عنه الاعتبار^(٢) المتعلق بالأمر الإلهي ، مستحق للبطلان وهو غاية الشر ؛ وإنما يأتيه الوجود والخير الذي يخصه ، منه . فكل^(٣) شيء كأنه خُلِطَ من شر وخير : فإنه باعتبار نفسه ناقص لاخير له ، وباعتبار الأول مستفيد للخير بحسب منزلته ومرتبته . والأول وجوده وكاله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شيء آخر ، وغيره لا يخلو من أحد حالين : إما أن يكون تارة بالقوة على كاله وتارة بالفعل ؛ وإما أن يكون أفضل من هذا ، فلا يكون له السكون بالفعل من ذاته بل من غيره ، فيكون ليس له السكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل إذا اعتبر بذاته لم يكن له السكون بالفعل ، ولا أيضاً كان ممتنعاً فيكون الذي يلزمه باعتبار ذاته الإمكان ، وهو قوة ما بوجه آخر ، إلا أنه قُرِنَ بإمكانه وجوب من غيره . ولا تناقض بين^(٤) كون الشيء ممكناً بحسب ذاته واجباً من غيره^(٥) . وأما الأول فواجب من نفسه ، عزّت قدرته .

== في هذا العالم من فعل البارئ الخير . فإن البارئ لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس وصيرها فيه ، ليكون هذا العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب ، إذا كان هذا العالم عظيماً متعناً في غاية الاتقان ، أن يكون غير ذي عقل . ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل البارئ النفس إلى هذا العالم وأسكنها (في الأصل المطبوع : وأمكنها) فيه ثم أرسل أنفسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم كاملاً (ص ١١ س ١ وما يليه) .

(يز) : « إن علة الأنبيات الخفية التي لأجرام لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام ، واحدة ، وهي الأنية الأولى الحق ، ونعني بذلك البارئ الخالق عز اسمه . ثم قال (أي أفلاطون) : إن البارئ الأول الذي هو علة الأنبيات العقلية الدائمة والأنبيات الحسية الدائرة ، وهو الخير المحض ، والخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به » (ص ١٢ س ١٠ وما يليه) .

(٣) وكل

(٢) والاعتبار

(١) باعتبار

(٥) من غير ذاته

(٤) من

(يج) أقول: إن صدور الفعل^(١) عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان، بل بحسب أوقات على ما صحح في الكتب. لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية، وافترضوا إلى ذكر القبلية، وكانت القبلية^(٢) في اللفظ تتناول الزمان، وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب — أوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى، وأن تقدمه تقدم زمانى. وذلك باطل.

المقالة والميمر الثاني

(آ) سأل: «إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى، فأتقول؟»، أى ما تحصله بالفعل؛ «وما تذكر؟» أى تسترجع شيئاً غائباً عن الذهن. فنقول إنها إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة إلا بمالمها فإنما يجوز^(٣) أن يكون فيها بالفعل والرأى وسائر ما يفعل، ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والسكون بالفعل، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كله فينتش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتم حتى يحتاج إلى أن يفعل فعلاً ينال به كمالاً، ويقول قولاً ينال به كمالاً^(٤). وذلك هو الفسك والذكور^(٥) ونحوه، فإنها تُنتَقَشُ بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب لنقش آخر فلا تتصرف فى شيء ما^(٦) مما^(٧)

(يج) : «وما أحسن وما أصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى ذال إنه خالق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلها غير أنه يلغى لسامع قول الفيلسوف أن ينظر فيتوهم عليه أنه قال إن البارى تعالى إنما خلق الخلق فى زمان. فإنه وإن توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه، فإنه إنما لفظ بذلك إرادة أن ينبع عادة الأولين. فإنه إنما اضطر الأولون إلى ذكر زمان فى بدء الخلق لأنهم أرادوا وصف كون الأشياء، فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان فى وصفهم السكون وفى وصفهم الخلق التى لم تكن فى زمان البتة» (س ١٣ س ١١ الخ).

(١) : «إن سأل سائل فقال: إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلى وصارت مع تلك الجواهر العقلية، فما الذى تقول وما الذى تذكر؟ قلنا إن النفس إذا صارت فى ذلك المكان العقلى إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم العريف. إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتقول» (س ١٤ س ١١ — س ١٥).

- | | |
|--------------------------------|--|
| (١) العقل | (٢) وكانت القبلية : ناقصة |
| (٣) فإنه يجوز... الذى : ناقصة | (٤) ويقول قولاً ينال به كمالاً : ناقصة |
| (٥) الفكر ناقصة، والذكر: مكررة | (٦) بهىء |
| (٧) شيء مما كان ... | |

كان في هذا العالم وفي تحصيلها على هيأتها^(١) الجزئية طالبا لها من حيث كانت جزئية . ولا يجوز أن تنالها من حيث إنها جزئية ، فقد علم أن النفس بمجرد ذاتها لا تباشر المعاني من حيث هي^(٢) جزئية ، والنفس الزكية تُعرض عن هذا العالم وهي متصلة بعدد بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليه ، ولا أحببت أن تذكره : فكيف الفائز <ة>^(٣) بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق !

(ب) العالم الأعلى في حيز السرمد والدمر هو عالم ثباتي ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعاني العقلية الصرفة والمعاني العقلية التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، فكذلك حال أنفسنا^(٤) . والحجة في ذلك أنه لا يجوز أن تقول إن صور المعقولات حصلت في الجواهر التي في ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ، وقد بين ذلك فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال حتى إنه لا^(٥) يقع أيضا للمعنى الكلى تقدم زماني على المعنى الجزئي كما يقع ههنا حين تُكتسب المعلومات « فيحصل الكلى أولا ، ثم تأتي الحال الزمانية <ف> يحصل التفصيل » ، بل يكون العلم بالمجمل من حيث هو مجمل ، والمفصل من حيث هو مفصل معا ، لا يفصل بينهما الزمان . وإذا كان هكذا في الجوهر الذي هو كائناتكم ، فكذلك هو في [١٤٩] الجوهر الذي هو كالشمع : فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع^(٦) العوائق إلى الذي هو كائناتكم نسبة واحدة فلا^(٧) يتقدم فيها انتقاش عنه ولا يتأخر آخر ، بل الكل معا . ونقول إن كل شيء ، كليا كان أو جزئيا ، تحصل صورته في هذا العالم ، وكل جزئي فإنه مدرك هناك على الجهة التي لزم من أسبابه ، وهي جهة تجعل الجزئي كليا — قد بين

(ب) : ه إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كونت بغير زمان . فذلك صارت النفس لا تسكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر فيها ههنا أيضا بغير زمان ، ولا تحتاج أن تذكرها لأنها كالقوى الحاضرة عندها . فالأشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى ، (ص ٥ س ١٨ — ص ١٦ س ٤) .

(٣) الزيادة عن ت

(٢) هو

(١) ثباتها — وهو تحريف

(٦) ترفع

(٥) إنه يقع

(٤) الفساد — وهو تحريف

(٧) م : ولا ، والتصحيح عن ت

ذلك وبين أنه لا بأس من أن تكون معلومات غير متناهية ، فإن امتناع غير المتناهي إنما يكون في أشياء مخصوصة .

(ح) إن السائل سأل فقال : إنك لم تثبت في القضية أن العقل يعقل كل شيء من ذاته ، ولعله يعقل أشياء^(١) أخرى لا من ذاتها بل من ذات تلك الأشياء ؛ وما المانع <عن>^(٢) أن يكون هذا هو العقل أيضا ، وإن لم يكن التقدم والتأخر في ذلك زمانيا ؟ فأجاب^(٣) فقال : إن العقول الفعالة تعقل جميع الأشياء من ذاتها كما نعقل المعلولات^(٤) عن عللها الموجبة لها . فإن الشيء إنما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده ، إلا وجود المبدأ الأول الحق : فإنه لا يمكن أن تكون العقول الفعالة تعقل ذواتها^(٥) ، فتجب عن عقولها ذواتها وجوب المبدأ الأول ، فإن وجوب المبدأ الأول ليس عن ذواتها بل وجوب ذواتها عنه . بل يجب أن يكون عقلها للمبدأ الأول لها هو^(٦) من جهة تجلي المبدأ الأول لها . فإذا تجلت لها عقلته ، وعقلت ذاتها ، وعقلت كل شيء في الدرجات الثالثة . لكن لقائل أن يقول : إن العقل الفعالي إذا عقل^(٧) من ذاته أن وجوبه من غيره ، عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال ، وهو عكس البرهان ، فجاز من هذه^(٨) السبيل أن يعقل من ذاته المبدأ الأول . فنقول : إنه إن كان كذلك فالتصرف^(٩) الذي استعمله من الحركة صحيح ، لأنه إذا عقل وجود ذاته^(١٠) عن غيره ، ووجود ذاته هو عقليته ، فتكون عقليته تلك عن غيره ، فيكون^(١١) نائلاً — لكونه عقلاً — ذلك العقل عن غيره . وأما وجوده عقلاً لشيء بعده فليس يكون إلا عن ذاته ، لأن كونه عقلاً لشيء بعده معلول لكونه عقلاً لذاته ، لأن عقليته في ذاته علة لعقليته^(١٢) في غيره ، إذ ذاته الذي

(ج) : « فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يرد علم الشيء ولم يلق بصره على شيء ، فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل شيء . وهذا محال ؛ لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً ؛ وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقى بصره على الأشياء دائماً . فلا يكون هو ما هو بالفعل أبداً . وهذا قبيح جداً . قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً . فإذا عقل العقل (في المطبوع : فإذا العقل) ذاته ، فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التي دونه » (س ١٨ س ١٩ — س ١٩ س ٢٠) .

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| (١) الأشياء أخرى — وهو تحريف طاهر | (٢) الزيادة عن ت |
| (٣) وقال | (٥) ذاتها |
| (٦) يكون من ... | (٨) هذا |
| (٩) فالْبَصَر | (١٠) ذواته هو عقلته |
| (١٢) العقلية | (١١) الكلمة ممزقة غير مقروءة |

هو العقلية التي تخصه ، علةً لكونه ذا عقل لغيره . فإذا نسب إلى الأول ، جاز أن نقول إنه عقل ذاته فعقل الأول . ولم يجوز أن يقول إن عقليته في ذاته علةً لعقليته^(١) الأول التي للأول بل معلولة له إذا كان هذا الوجود العقلي معلولا لذلك الوجود العقلي نائلاً عنه . ويشير بالتحرك إلى النائل عن غيره . وأما إذا أضفته إلى ما بعده لم^(٢) يكن الصحيح أحد الوجهين دون الآخر بل كان الوجهان جميعاً إنما^(٣) يكون الذي بعد في كونه معقولاً له وفي كونه ذا وجود لما عقل فائضا عن العقل ، لا أن العقل ناله من الآخر . وهذا بعد المسامحة في أن يجعل العقل التام عاقلاً أولاً وجود ذاته ثم منه وجود العقلية الذي للمبدأ الأول ، بل الأوجب أنه يعقل^(٤) ذاته موجوداً بعقله لعلة ، فإن ذلك هو وجه التعقل الحقيقي . وإن تعقله لعلة يكون بتجلي من العلة عليه لا يضيء^(٥) بسبب البتة إلا من^(٦) العلة ، ليس^(٧) بسبب في ذات العقل المعلول ينال به العلة فيعقله بعد عقل^(٨) ذاته . فإن قال قائل : إنك قد أوردت التعقل لا من حيث ماهية المقولات مجردة فقط ، بل من حيث وجود ماهيتها ، وأنت تعلم أن ماهياتها من حيث ماهياتها لا تتعلق في أكثر^(٩) الأشياء بعضها ببعض ، إلا أن يكون أحد المعقولين جزءاً من معقول ثان هو مركب ، فيكون [١٤٩ب] ماهيته مائية^(١٠) ماهيته . وإذا كان كذلك ، لم يكن يعقل الماهيات التي ليست المبادئ العقلية بأجزاء لها تابعا بعضها لبعض^(١١) والجواب أن الماهيات لا تعقل عند المبادئ من حيث هي مفردة ماهيات^(١٢) متمثلة كالصور الأفلاطونية ، بل إنما تعقل^(١٣) الماهية الثانية بسبب أنها توجد وتلزم من الماهية الأولى . وأما من حيث لا تلزم فيها ، فلا تعقل تفاريق متكررة^(١٤) لا ينظم^(١٥) بينها نظام واحد ولا يقع فيها تقدم وتأخر . فإنه ليس للواحد البسيط نسبة إلى كثرة بوجه من الوجوه يكون^(١٦) معاً لا ترتيب فيه .

- | | |
|-------------------------------|---------------------|
| (١) العقلية | (٢) ولم |
| (٣) أن | (٤) العقل |
| (٥) يضيء : ناقصه | (٦) في |
| (٧) ليس : ناقصه | (٨) عقله |
| (٩) الأكثر — وهو تحريف | |
| (١٠) في الأصل مهجلة النقط . | |
| (١١) بأجزاء تابعا لبعض | |
| (١٢) منفرد ماهية | (١٣) عقل الماهيات |
| (١٤) متكررة | (١٥) تنظم |
| (١٦) فيكون | |

(د) إن النفس^(١) السماوية من حيث هي جسمية ومن حيث هي^(٢) محركة لا على سبيل ما يحرك المشتاق والمعشوق ، بل على سبيل ما يحرك طالب الحركة — فهي مدركة للأحوال الجسمية بتوسط إدراكها بجسميتها إدراكاً جسيماً جزئياً يفارق الإدراك العقلي^(٣) الصرف . فهي^(٤) تدرك جسدها وتحريكها لها وما يشارك أجسامها في الحركة ؛ فتدرك من ذلك ما يلزمها ويتبعها^(٥) من الأمور التي تنسب إليها إذا رفعت إلى مبادئها ، فيكون إدراكها لأجسامها وما بعد أجسامها^(٦) على ضربٍ يليق بأجسامها . فيكون إنما تشبه^(٧) بالإدراك بأجسامها من حيث تأخذ صورتها وتستنبع من صورتها صورة غيرها مما يكون ويتولد عنها وما يقارنها ويشاركها في التأثيرات الصادرة عنه . وتنشوق المبادئ المغارقة على ضرب آخر ، ليس الآن الكلام فيه ، فيكون لها ذكر يليق بذلك النمط من الإدراك . وأما^(٨) النفس الأرضية فإنها تشبه أيضاً بالأمور المدركة الأرضية^(٩) وتوسطها يتوصل إلى إدراك السمويات بالحس ، ويكون ذلك ضرباً آخر من الإدراك والتشبه . وكل واحد^(١٠) من التشبهين^(١١) هو مرتبة نازلة بالقياس إلى التشبه بالعقل . وذكر المعاني العقلية ، وهو الانتقاش بالمعاني المرعاة عن القشور المخالطة لها القريبة منها ، المرأة عن الجزئية التي هي من غواشي المعاني المتزعة بالكلية التي هي تجريد المعنى عن اللواحق الغريبة . فللنفوس تشبهات ثلاثة : تشبهٌ بالعقل يكون فيه كالذاكر للمعاني العقلية ، وتشبهٌ بالأجرام السماوية ، وتشبهٌ بالأجرام الأرضية . واستحصال كل تشبه بعد زواله [و]^(١٢) هو تذكر ما ، ودوامه ذكر وحفظ ما .

(د) . « إن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك المعنى الذي ذكرته ، لأن التذكر : إما أن يكون العقل ، وإما أن يكون التوهم . والتوهم ليس له ذات ثابت قائم على حال واحدة ، لكنها تكون على حال الأشياء التي تراها ، أرضية كانت أم سماوية . إلا أنها على نحو ما ترى من الأشياء الأرضية والسماوية ، فعلى قدر ذلك تستحيل وتصبح مثله » (ص ٢٢ س ٧ — ص ١٢) .

(١) النفس (٢) هي : ناقصة (٣) العقلي : ناقصة

(٤) وهي (٥) ما يلزمها وما بعدها أجسامها ويتبعها من

(٦) وما بعد أجسامها : ناقصة ، ولعلها الزائدة في الرقم السابق ، لحدوث نقل من الناسخ واضطراب نظر .

(٧) يشبه (٨) فأما

(٩) فإنها ... الأرضية : ناقصة (١٠) واحد : ناقصة

(١١) الشبهية (١٢) زائدة في م فقط .

(هـ) إن المتوسط يتوسط على وجهين : فإن منه موصلًا ومنه حاجبًا^(١) . وإذا كان المتوسط موصلًا^(٢) ، صار بعد الاتصال كأنه غير متوسط ، لأنه إذا وصل ما يصل بالمتوسط^(٣) فمن حيث وصل لا يمتوسط^(٤) ، وإن كان من حيث به الوصول متوسط . وأما المتوسط الحاجب فهو الذى لولاه^(٥) لوصل الشيء : والخير^(٦) الأول يصل منه إلى الأشياء^(٧) ثلاثة أشياء : أحدها الوجود ، والثاني كمالات الوجود الثابتة^(٨) ، والثالث جلية ذاتها ونيلها ومعرفتها على الوجه الذى يمكن . فالمتوسط الموصل : إما أن يتوسط فى الوجود فيكون موصلًا للوجود ؛ وإما أن يتوسط فى كمالات الوجود فيكون موصلًا لكمالات الوجود ؛ وإما أن يكون موصلًا لجلية ذاته . فهناك يكون الموصل مرتفعًا إذا وصل ، فيكون الشيء^(٩) مشاهدًا بجلية الحق مشاهدة بلامتوسط من حيث هى مشاهدة وإن كانت بمتوسط من حيث هى مشاهدة معلولة بجلية الحق غير محتاجة بذاتها عن القوابل . وإن كان القبول لا [١٥٠] يقع إلا بتوسط فذلك توسط الإيصال ، وهو رفع توسط الحجب ، فيكون التوسط حينئذ كأنه زوال التوسيط ، وتكون جلية الحق سارية إلى أقصى ما يصح أن ينالها بيل المروفة — وإن كثرت المتوسطات — سر بانًا هاتكًا للحجب .

(و) جواب الشك أن النفس فى حد^(١٠) قبليتها لا يجوز أن يكون لها إدراك جزئى معين ،

(هـ) : « إن النفس إذا كانت فى العالم الأعلى اشتافت إلى الخير المحض الأول . وإنما يأتيها الخير الأول بوسط العقل . بلى ، هو الذى يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنع مانع من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد النفس أتاها ، ولم يمنع مانع من ذلك ، جرمًا نأ كان أو روحانيًا . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بوسط ما يله . فإن لم يشق النفس إلى الخير الأول واطلمت إلى العالم السفلى واشافت إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون فى ذلك الشيء على قدر ذكرها إياه أو نوهها له » (ص ٢٣ س ١ س ٩)

(و) : « فإن قال قائل : إن كانت النفس تنوهم هذا العالم قبل أن ترده ، فلا محالة أنها تنوهم أيضًا بعد خروجها منه وورودها إلى العالم الأعلى ؛ فإن كانت تنوهم ، فإنها لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت فى العالم العقلى لا تذكر شيئًا من هذا العالم التة ؟ قلنا : إن النفس ، وإن كانت تنوهم هذا قبل أن تصير فيه ، لكنها تنوهم بوجه عقلى . وهذا الفعل إنما هو جهل لا معرفة ، غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة . وذلك أن العقل يحهل ما فوكة بجهل هو أشرف من العلم » (ص ٢٣ س ١١ — س ١٧) .

- (١) فإن منه متصل ومنه حاجب (٢) حاصلا (٣) إلى المتوسط
(٤) متوسط (٥) فى م ، ت : لولا هو . ويصح أيضا (٦) الجزء
(٧) الأشياء : ناقصة (٨) كذا فى م ، وينقص فى ت (٩) الشرف بهذا الجلية
(١٠) أو : جد ، كما فى ت

فلا يكون لها شوق جزئي معين ، بل يكون نوعٌ من الشوق كلى . وإن كان إلى جزئى كالشوق إلى الغذاء^(١) مثلاً حتى يتعين بسبب غير الشوق ، فلا يكون إذن الشعور < بالبدن^(٢) > بحسب ذلك التقدم شعوراً جزئياً . كذلك لا يكون بذكر البدن لوبقى بعده^(٣) ذكراً وهماً بل عقلياً غير مخصّص . وهذا الضرب من الإدراك — وإن سمّيته توها عقلياً — فهو جهل بالجزئى من حيث هو جزئى . إلا أن ذلك الجهل ليس جهلَ نقص بل جهلَ شريف . وهذا كما قيل : « أن لا يُعلم كثير من الأشياء أفضل من أن يعلم^(٤) » . والجهل جهلان : جهل لما هو فى المرتبة^(٥) العالية ، و جهل لما هو فى المرتبة^(٥) السافلة . وكل واحدٍ له حكمٌ غير حكم الآخر : فالشئ العالى قد يُجهل كنهه لعجز السافل لا لكونه مجهول الكنه ؛ والشئ السافل قد يُجهل كنهه لكونه فى ذاته مجهول كنهه^(٦) الجزئى . والعقل لا يُتصور فيه الحقيقة الإلهية إلا بضرب من المقاييس واعتبار اللوازم وبالأشياء الخارجة عنه كما يُفطن له من طريق الرسم . ولو كانت ذات العقل ذاتاً يتوصل من ذاته إلى أن يثبت له كنه حقيقة الأول كأنه كان ذات العقل موجبة لذات الأول حتى يلزم عنها اكتناه ذات الأول . فإذا كانت ماهيته غير موجبة لماهية الأول بل الأمر بالعكس ، لم يكن تجلّى ذات العقل للعقل ناقلاً للعقل عن ذاته إلى ذات الأول ، بل إنما تطلع عليه حقيقة ذات الأول من ذات الأول من حيث يجب لها الطلوع على^(٧) كل مستعدٍ قابل وجوباً من جهته وليس من جهة القابل إلا الاستعداد . فيكون إدراكه إياه من حيث بُنال عنه فقط من غير وجوب فى ذات العقل ولا الماهية^(٨) أصلاً . ومن عادة القوم أن يجعلوا مثل هذا الإدراك فى التصورات والتصديقات جميعاً ناقصة غير مُكْتَنَنَةٍ . وأما الكلام الفصل فيها فليتأمل فى الكتب وفى « الحكمة المشرقية » وأنه كيف يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه^(٩) .

(ز) يقول إن الأنفس لا تتذكر أحوال العالم من حيث هى جزئية ، وبهذه الجهة

(ر) : إن النفس إذا فارقت هذا العالم الأعلى وصارت فى العالم العلى ، لم تتذكر شيئاً مما علمته ، ولا سيما إذا كان العلم الذى اكتسبته دنياً ، بل تحرس على رفض جميع الأشياء التى نالت فى هذا العالم ، ولا (فى المخطوط : ولا) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضاً تقبل الآثار التى كانت تقبلها ههنا . وهذا قبيح جداً أن تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهى فى العالم الأعلى « (ص ٢٤ س ١٤ — س ١٩) .

(١) العلاء (٢) الزيادة عن ت (٣) أو بقى بعد ذكرأ (٤) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ، مقالة اللام ، ف ٩ ، ١٠٧٤ ب ٣٣ . وراجعه قبل س : ٢٠ ، ٣١ . (٥) الرتبة (٦) له (٧) على : ناقصة (٨) م : لية (٩) لما فوقه : ناقصة

لا تكون مذكورة^(١) ، وإلا لوجب أن يعرض لها الانفعالات الجسمية ، لأن إدراكات^(٢) أمثال هذه الأشياء تكون بانفعالات جسمية ، فإنها إنما يمكنها أن تتذكر ما يمكنها أن يتصوره التصور التخيلي المنسوب إلى القوة المصورة ، وذلك إنما يكون لها إذا انفعلت^(٣) بتوسط آلة بدنية وصار^(٤) لها الآثار الخاصة بالعالم^(٥) الجسماني فتكون بعد المفارقة كأنها مواصلة .

(ح) إن النفس لها في جوهرها قوة واحدة لهما^(٦) قوى مختلفة ، ولا أيضاً هي مجموع من قوى مختلفة ، بل هي مبسولة^(٧) الذات ، ذات^(٨) قوة شريفة ، وهي التي لها في نفسها^(٩) وهي القوة العقلية وتمطي الأبدان القوى مادامت على مزاجها . فالقوى^(١٠) إنما تتكرر من حيث هي قوى للبدن في البدن ، لا للنفس في النفس ، بل للنفس بأنها منه . ولا يجوز أن يقال إن النفس واحدة ثم انقسمت هي أو قوى فائضة منها لالسبب^(١١) منها بل لسبب^(١٢) البدن ، حتى لما كان البدن كثير الأجزاء < والقوى >^(١٣) مختلفة في المزاج صارت النفس بسببه كثيرة الأجزاء والقوى مختلفتها^(١٤) ، وإلا فما السبب الذي أوجد^(١٥) للبدن [١٥٠ ب] أجزاء مختلفة الأمرجة إلا النفس ؟ وما السبب في أن جعلها مختلفة الأمرجة والهيئات إلا^(١٦) لأن القوى التي تحتاج إليها النفس في سكنها في هذه الدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها في أنفسها لا بسبب أن الأبدان^(١٧) هي التي جعلتها مختلفة ، بل الأبدان هي التي هيأت باختلافها لقبول المختلفات منها ؟ فلما كانت النفس تحتاج في استكمالها إلى^(١٨) بدن ، خلق لها بدن لتعلق به . ولما كانت تنال كمالها العقلي بتوسط الإدراكات الحسية ، احتيج إلى أن يكون لها قوى حسية بعضها تنال في خارج وبعضها لحفظ ما يُنال وتوصيله إلى النفس ، واحتيج لها بعد القوى الحسية

(ح) : « وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها ؛ بل هي مبسولة ذات قوة تعطى الأبدان القوى إعطاءً دائماً . وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب ، فلما صارت النفس تعطى الأبدان القوى ، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها ، وصفات المعلول أخرى أن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول ، لاسيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالمعلول » (ص ٢٨ س ٥ — س ١٠) .

(١) بهذه الجهة تكون مذكورة

(٢) إدراك	(٣) انفعلت جسمية	(٤) لها : ناقصة
(٥) بالعلم	(٦) لأنها	(٧) مبسوط
(٨) ذات : ناقصة	(٩) أنفسها	(١٠) والقوى
(١١) بسبب	(١٢) الزيادة عن ت	(١٣) في المزاج ... مختلفة : ناقصة
(١٤) وجد	(١٥) لا	(١٦) قوى ... الأبدان : ناقصة
(١٧) استكمالها بدن		

إلى قوة^(١) دَفَاعَة للضار غضبية وخوفية ، وقوة جلابة للنافع والضرورى شهوانية غذائية . فكانت بعض هذه القوى تحتاج إليه النفس أولاً حاجة^(٢) الواحد إلى الواحد ، وبعضها يحتاج إليه بتوسط الحاجة إلى قوة قبلها وقبلها بتوسط حاجة ثابتة ، وُخِلِقَت النفس بحيث^(٣) يصلح أن تفيض عنها فى البدن هذه القوى ، فيكون بعضها ، وإن كان أولاً فى الوجود المادى^(٤) ، أخيراً فى الوجود الصورى . فإن سأل سائل : لِمَ كثرت القوى ، ولم انقسمت ؟ فالجواب : إن عنيت أنها لم هى مختلفة^(٥) فى ماهياتها — فليس ذلك لعله من خارج ، فإنها لا يمكن ألا أن تكون كذلك . بل^(٦) ! إن كان فيها شيء مركب فتكون علته العلة لوجود ذلك التركيب . وأما كون ذلك التركيب ذلك الشيء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هى ماهياتها ، بل لا يمكن إلا أن تكون مختلفة وأوجب لها أن تكون مختلفة^(٧) . وإن عنيت أنه كيف أمكن أن يوجد عن الواحد أشياء مختلفة الماهيات فنقول : أمكن ذلك بأن أعد لها موضوعات مختلفة جاز أن يصدر عن الواحد فيها آثار مختلفة . وإن عنيت كيف وقع إليها قسمة شيء — فما وقع قسمة شيء ، فإنه^(٨) ما انقسم ألبتة^(٩) نفس واحدة إلى قوى^(١٠) كثيرة مختلفة . بل قد تنقسم نفس ما كالنباتية^(١١) إلى أجزاء متشابهة فى أجزاء متشابهة^(١٢) أو مختلفة ؛ وإما أن يكون الواحد البسيط قد انقسم إلى كثرة^(١٣) فلم يعرض ذلك ألبتة للنفس الأول فى ذاتها ، ولا لشيء من قوى النفس .

المبصر الرابع^(١٤)

(آ) أورد ضرباً من التعريف للحس الباطن ليس على سبيل القياس بل على سبيل المشاهدة التى ليس يُبَيَّنَّ كلُّها ، بل إنما يُبَيَّنُّ لها صاحبُ النفس بفِئَالِه^(١٥) هذا العالم

(١) : الشرح هنا يتعلق بالصفحات من ٤٤ إلى ٥٠ بدون تحديد لموضع بالذات .

- | | | |
|--|-------------------|------------------------------|
| (١) دفاعية . | (٢) إذ لا حاجة | (٣) صلح |
| (٤) فى الوجود المادى أخيراً : ناقصة (٥) لم تنمى مختلفة من — وهو تحريف شديد | (٦) بل | (٧) وأوجب ... مختلفة : ناقصة |
| (٨) فما وقع ... فإنه : ناقصة | (٩) البتة : ناقصة | (١٠) قوى : ناقصة |
| (١١) كالإنسانية | (١٢) كثيرة | (١٣) نفساً له هذا |
| (١٤) المبصر الثالث | | |

الاستحيل وخساسة مبلغ شهواته وأعراض الغضب والطمع وغير ذلك فيه . فإن^(١) جميع ذلك دون أن يستحق اعتكاف الهمة عليه . فإذا زكَّى نفسه وطرح عنها هذه الأغشية وراضها وهذبها^(٢) ، أعدّها لقبول الفيض العلوي . فرأى أول شيء حُسْنَ نفسه في جزئيتها واعتلائها وعناقتها عما يعبد غيرها ، وصار إليها من الله تعالى نورٌ يصرفها عن كل شيء ويحترق عندها كل شيء حسى ، فابتهج واعتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورسم دود هوة الملكوت^(٣) المردين في لاشيء المتناحرين^(٤) عليه ، بينما في ذلك التخطي ، إذ صاروا إلى البوار ، وضل عنهم ما كانوا يطلبون ، ورحمهم من حيث هم مخفوفون بكل غم وخوف وحسد وهم^(٥) ورغبة وشغل في شغل في شغل^(٦) ، وذلك بهجة ونور يأتي^(٧) من عند الله بتوسط العقل ليس يهدى إليه الفكر^(٨) والقياس إلا من جهة [١٥١] الإثبات^(٩) ، وأما من جهة خاص ما هيته وكيفيته فبما يدل عليه المشاهدة . ولا ينال تلك المشاهدة إلا من استعدّها لها بصحة مزاج النفس^(١٠) ، كما أن من لم يذق الحلوى^(١١) فيصدق^(١٢) بأنه لذيد ، بضرب من القياس أو الشهادة ، ولا ينال خاصة الالتذاذ به إلا بالتطعيم إن كان مستعداً لصحة مزاج البدن . فإن كانت هناك آفة لم يلتذّ بها أيضاً ووجدت المشاهدة مخالفة لما كان يقع^(١٣) به التصديق السالف .

(ب) لما أشار إلى النور الذي يسبح على النفوس الزكية من النور^(١٤) الحق ، قال : إن النور الحق الأول جلت عظمته ليس نورا ، ولا على أحد وجهين : فإنه ليس نورا على أنه نور شيء يتصل^(١٥) إلى ما يصل إليه ذلك الشيء ، ويكون وصول ذلك الشيء سبب وصوله ؛ وأيضا ليس هو نورا الصفة من صفاته حتى يكون هو شيئا^(١٦) ليس له النورية في هويته ، بل في شيء من صفاته^(١٧) وتوابعه ؛ بل هويته نور من حيث هو هويته . وذلك أن الشيء من حيث

(ب) : الإشارة الوجودية هنا لم تشر عليها بحروفها في الملشور من « أولولجيا » ، لكنه يستنتج وبهية الفقرة مما سنورده بعد خاصاً بالفقرة ج .

(١) وإن	(٢) هناها	(٣) غير واضح المعنى
(٤) المتأخرين	(٥) وم	(٦) وشغل في شغل
(٧) أى	(٨) العقل يهتدى إليه الفكر	
(٩) الإيثار	(١٠) البدن	(١١) الحلوى : ناقصة
(١٢) فيصدق	(١٣) وقع	(١٤) نور
(١٥) فيقبل ... فيكون وصول ..		(١٦) م : شيء
(١٧) حتى يكون ... من صفاته : ناقصة		

هو واجب الوجود ، وهو ذات الحق الأول ، هو الجمال والكمال والرتبة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وسائر ما به يقبح^(١) وجود الشيء وينزل ويسفل . فإذا^(٢) كان الشيء نورا بذاته ونورا قائما بذاته^(٣) ليس لغيره ، جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء إذا كان مستعداً لقبوله ليس يختص من قبل ذاته بشيء هو نور فيه محبوب به عن غيره ، بل هو نور لكل شيء غير محبوب الذات عنه بشيء^(٤) من الأشياء الآخر ، بل هو يصل إلى كل قابل بتجلي ذاته لذاتها وصولاً^(٥) بذاته ؛ ويصل إلى كل شيء من طريق كل شيء ، فإنه ساطع على كل شيء متأد عنه إلى كل شيء ، لكن هو بل الأشياء تقتضي ترتيباً خاصاً في النيل ، ليس بسبب هويته واحتجابها ، فهو المتجلي لكل شيء بكل شيء .

(ح) أى إن^(٦) كانت فاعليته لا بذاته بل بصفة فيه ليس مبدؤها من ذاته على أن تكون الصفة لازمة من ذاتها^(٧) ، فكان^(٨) ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الأول ذاته لا باعتبار تلك الصفة — وكانت الصفة التي له التي بها يفعل ليست من ذاته بل من غيره ، فصارت فاعليته من غيره ، فلم تكن^(٩) فاعليته فاعلية الفاعل الأول . ونقول إن المبدأ الأول عزّت قدرته إما أن لا تكون له صفة البتة ؛ بل يكون ذاتاً مجردة عن الصفات إن أمكن ذلك ؛ وإما أن تكون صفته معلولة ذاته ، تابعة له ، لازمة ، فإن كثيراً من الصفات تتبع الذوات مثل الأمر الذاتي للإنسان الذي هو هوية ذاته يتبعه أنه محال^(١٠) وأنه كذا وأنه كذا من الخواص والأعراض اللازمة التي ليست مقومة له بل تابعة لوجوده مقومة بوجوده . فإن جعل الأول صفة ليست معلولة لذاته ، كانت مكافئة لذاته في وجوب الوجود

(ج) : « والنور الأول ليس هو بنور في شيء ، لكنه نور وحده ، قائم بذاته . فذلك صار ذلك النور بنير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة . فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفاعيلها بصفات فيها ، لا هويتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفة البتة ، لكنه يفعل بهويته ، فذلك صار فاعلاً أولاً وفاعل الحسن الأول الذي في العمل والنفس » (ص ٥١ س ٧ — س ١٢) .

- | | | | |
|-------|-------------------------------|--------|----------------|
| (١) | فتح ؛ وهو محريف ظاهر | (٢) | وإذا |
| (٣) | ونورا .. بذاته : ناقصة | (٤) | بشيء : ناقصة |
| (٥) | أى الشيء الآخر غيره . وفى ت : | | وهو لا بذاته |
| (٦) | إذا | (٧) | لذاته من ذاتها |
| (٨) | وكان | (٩) | تكن : ناقصة |
| | | (١٠) | لحال |

ولا سبق لذاته عليها بالعلة . فوجب من ذلك أن يقع وجوب الوجودين على أمرين . وذلك قد بُيِّنَ امتناعه^(١) فوجب^(٢) الوجود دائماً هو لذاته تعالى وإن كانت له صفات فهي واجبة بوجوب ذاته . فهذه هي المعلولية . وإذا كان فيها النورية المشرقة على القوابل ، فإن مبدأها الأول يكون ذاته لا تلك الصفة إن كانت .

(د) قال : الروحانيون أصناف . فتركَّ الصَّنَفَ الذي عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس ، وذكر الصنف الذي^(٣) هو كالنفوس في العقول والنفوس الزكية . فإن العقل بالفعل منتقش^(٤) بماهية كل موجود [١٥١ ب] ، وأنه ليس الأمر^(٥) على ما يقولونه إياه لا كثرة هناك ، ولا أيضاً الكثرة هناك بحيث تكون أجزاء الذات ، بل هي لوازمُ للذات وبعضها لوازم لبعض في عالم المعقول على ما فصل في « الحكمة المشرقية » خاصة . فإذا كان كذلك ، فالعالم المحسوس منقوش بما^(٦) في العالم المعقول بضرب من روحانيات تلك النفوس المجردة عن المادة الجسمانية . والفرق بينهما وبين نفوس العالم المحسوس أن نفوس العالم المحسوس رتبة فضلية^(٧) وشرف للذات المادية التي هي نقوش لها وهناك . فإن نقوش المعاني التي للعالم المحسوس ليست زينة للذات التي يلزمها تلك النقوش من حيث تعقل بل تلك الذات مترتبة بنفسها ، وأشرف من تلك النفوس العقلية التي يلزمها^(٨) من حيث نعقل ذاتها ، إلا أن تكون النفس لماهية أعلى ، فتكون رتبة وجلالة للماهية السافلة مثل تجلي هوية الحق الأول إذا نالها^(٩) ذات العقل ، وصورة العقل إذا نالها النفس من حيث هي صورة العقل . فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما في السماء

(د) : « والروحانيون أصناف : وذلك أن منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية ؛ والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلبة فلك سمائه . إلا أن لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما يكون الأشياء الجرمية التي في السماء لأنها ليست بأجسام ولا تلك السماء جسم (ص : حسا) أيضاً ، فذلك صار كل واحد منهم في كابية تلك السماء . ويقول إن من وراء هذا العالم سماء وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين (في المطبوع هذه الأسماء كلها مرفوعة) ؛ وكل من في هذا العالم سمائي ، وليس هناك شيء أرضي ألبتة . والروحانيون الذين هناك ملائمون للألس الذي هناك لا يتغير بعضهم من بعض ، وكل واحد لا يناق صاحبه ولا يضادّه ، بل يستريح إليه » (س ٥٢ س ١٦ — س ٥٣ س ٦) .

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| (١) فوجب في ذلك . امتناعه : ناقصة | (٢) فوجب |
| (٣) الذي : ناقصة | (٤) معين |
| (٥) ليس إلا على .. | (٦) بما : ناقصة |
| (٧) وفضيلته | (٨) بل تلك .. من حيث : ناقصة |
| (٩) فإنها لها ذات ... | |

والعالم بنوع أعلى وأشرف ، فإذا انطبع بها مادة العالم الجسماني يَشْرَفُ بها ؛ إلا أنه لا ينالها كما هي ، بل كما يمكن لها وكما تصير به جزئية ملابسة للغواشي ، وتلك الصور التي من ^(١) عالم العقل ليست تتميز ونفرد ^(٢) ويقوم كل واحد منها بمعزل من الآخر ، كما أنك ترى الشمس في العالم الجسماني بمعزل عن القمر وزيداً عن عمرو بل كلها معاً وكل منها في كل الآخر ، لوجاز أن يكون لكل واحد منها هناك قسمة — فلا مثوية ^(٣) إلا بالمعنى فقط ، وأما بغير ذلك فلا . وأما هذه التي في الأجسام فهي متتابعة في المعنى وفي غير المعنى إذا كانت أجساماً . وأما إذا لم تكن أجساماً ، فربما كان الكثير منها معاً كالثوب والرائحة في التفاحة : فهذا ربما أشار إلى تفهيم شيء مما عنك مما لا يتباين إلا بالمعنى . وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهي بعيدة عن منافرة تجرى بين غير ^(٤) الأجسام من الصور المتضادة والمتنافية التي لا يجوز اجتماعها معاً في ذات واحدة . بل صور المتضادات والمتنافرات هناك متسالة ^(٥) متساعدة ، كمال ^(٦) كل واحد بأنه مجامع للآخر وبحيث يصلح أن يجمع الآخر ويكون معه لروحانيته ^(٧) .

الميمر الخامس

[١٤٣ ب] فصل ^(٨) . المبدع على الإطلاق هو الذي وجوده من شيء آخر وله من نفسه أن لا يكون له وجود ، ثم ليس يتوسط مادة قدّر فيها وجود ذلك ، والمبدع على الوجه

(١) في	(٢) تتمود . وهو تحريف	(٣) يسونه
(٤) تضر	(٥) متألّة	(٦) باكال

(٧) هنا وردت التعليقة التالية في صلب النص في كلتا السختين :

« من ميمر من كتاب « الأنثاء » مكتوب في مجموع الإلهية وهو الفصل الذي أوله : المبدع على الإطلاق وهو الذي وجوده ... إلى الفصل الذي آخره : وفقد الخير أعظم من الضر النادر فإن ذلك شر عام تال . أنت إذا فكرت وحدت طبيعة البدن منفعة من الهيئات النفسانية ، وإن لم تكن الهيئات النفسانية موجهة نحو ذلك ، مثل أن الفكر في الحامض قد يصرس ، وتأمل العين الرمدة قد برمد وتخيل صورة حسنة لأن يجمع ينهض أعضاء الجماع ، وتخيل المفزعات يزعرش ، وتخيل المزاج إلى البدن من غير أن يفسد الأمر النفساني ما يعرض من الأمر الطبيعي — كذلك حال أفعال طبيعة العالم من نفسه » .

وعلى هذا فعلينا أن ندخل هنا القسم المشار إليه وهو موجود في ١٤٣ ب إلى ١٤٥ ب .

(٨) هنا ترد الفروع على هيئة فصول ولم نستطع تحديد المواضع المنروحة بالدقة من الطبوع من « أنولوجيا » . فهل هذه تعليقات عامة على بقية أجزاء الكتاب لم براع فيها ابن سينا أن تشير إلى مواضع بعينها ، بل إلى الأفكار العامة الواردة « بأنولوجيا » ؟ أو لم يبق لدينا القسم من « أنولوجيا » الذي يشرحه هنا ؟ هذا إلى أنه غير موجود في ت .

الخصص هو الذى مثل هذا الوجود له عند المبدأ من غير توسط واسطة أصلاً بوجه من الوجوه ، ويكون وجوده هذا من الموجد له [١١٤٤] بحيث لم يتسكط عليه قبله العدم ، بل أن يكون المبدع أعطاه وجوداً مطلقاً وضع عدمه ، ليس أن عارض عدمه بمنع بعد تمكن . والإبداع نسبة المبدع إلى المبدع من حيث هذا الوجود . قال : ليس^(١) فيضان الصور عن الأول الحق على سبيل ما يترتب في الفكر ويطلب بالروية بل أبدعت الإبداع الشريف الذى ذكروا ، مما يبدعها البارئ بذاته لا بتوسيط شيء غير ذاته ، بل أبدع العقل بذاته ، ولما تجلى للعقل عقله العقل وعقل ذاته وعقل منهما كل شيء دفعة لا يطلب ولا فكر . فلما أبدع ذلك أبدع بعد ذلك — بعدية ذاتية لازمانية — العالم الحسى وما فيه . — ليس إبداع تلك الأشياء كان لأجل هذا العالم ، فإن الأفضل لا يكون لأجل الأخس ، وليس أيضاً الجود وقف هناك ، وإن كان ذاك ليس لما بعده لكنه ليس في إبداعه منع لأن يفرض الجود الإلهى إلى آخر ما يقبل منه الجود من ماهيات الأشياء المكتسبة وجودها من هناك . فلما لم يمكن أن يكون المعنى الإلهى القائض واقفاً ووراء إمكان ، ولم يمكن أن يكون في المعقول ماهيات تنال جميع أصناف الوجود العقلى والحسى ثم لا يأتيتها الجود الإلهى ، تعدى الإيجاد تلك الأشياء التامة الكاملة التى لو كان إيجادها حاجة من الموجد أو فاقة أو شوق إلى وجود شيء أو غرض في وجود شيء لكان بها غنية . لكن ليس الإيجاد لذلك ، بل لكون الجود أكل ما يمكن وكون الماهيات المعقولة صحيحاً لها أن تقبل وجوداً آخر حسياً وكون ما يصح وجوده من عند الفيض بإبداعه .

فصل : أول اثنيينية في المبدع — أى مبدع كان هو — أن له بحسب ذاته الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجود . ومن هذين تأتلف هوية موجودة . ولو كان المبدع عقلاً

(١) : « لم يدبر المدبر الأول حياً من الحيوان ولا شيئاً من هذا العالم السفلى أو في العالم العلوى بفكرة ولا روية البتة . فبالحسب أن لا يكون في المدبر الأول روية ولا فكرة » .

وراجع أيضاً : « ليس لقائل أن يقول إن البارئ رؤى في الأشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك أنه هو الذى أبدع الروية ، فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهو لم تكن بعد ؟ ! وهذا محال ، ونقول لأنه هو الروية ، والروية لا تروى أيضاً ؛ ويجب من ذلك أن يكون تلك الروية تروى ؛ وهذا ما لا نهاية له . وهذا محال . فقد بان وصح صحة قول القائل : إن البارئ — عز وجل — أبدع الأشياء من غير روية » (صفحة ١٦٤ س ٨ — س ١٣) .

فيعقل ذاته ويعقل الأول . وناله من الأول بذلك للأول اثنيّنة تقع له لا بعد هويته ، بل بهما تكون هويته ، ثم يتبعها عقلا لما يتبعها ويصدر عنها ، فتكون تلك . وإن كان فيها كثرة ، فإنما هي كثرة لازمة بعد استكمال الهوية كما أن تلك الوجودات بعد الهوية . وبهذه الجهة جار أن يُبدع من العقل المبدع الأول ، عقلٌ ونفس سماوية . وأما البحث عن أن كل واحد من تلك الاثنيّنة يكون لها أيضا اثنيّنة أخرى ، فيجب أن يكون على هذا . نقول : إنه لا يمكن أن نذهب إلى غيرنهاية ، فيجب إذن أن نقف عند وحدتين صرفتين ، فيكون أقل ذلك أن يكون أحدهما ماهية والأخرى وجوداً من الأول . فنقول : إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية ، بل من حيث مقرون بها الوجود ؛ فليست الماهية إذا التفت إليها من حيث هي ماهية مجموع ماهية ووجود من الأول به وَجَبَتْ ، بل الوجود مضاف إليها كشيء طارئ عليها . فليست الماهية تقتضى اثنيّنة في ذاتها لأنها ماهية ، بل لعل ذلك يكون لأنها ماهية شيء مركب في حقيقته . وأما جانب الوجود فلعل قائلًا يقول : وجود تلك الماهية في حيز نفسها ممكن أن يكون وأن لا يكون ، ومن الأول هو واجب فهو أيضا متكثر ذو اثنيّنة بتسلسل إلى غيرنهاية . فنقول : ليس كذلك ، بل وجود تلك الماهية ليس إلا نفس الوجود وليس شيئًا يلحقه الوجود ، بل هو نفس الوجود الذي يلحق الماهية وليس له وجود آخر حتى يُنظر هل هو [١٤٤ ب] له بإمكان ، وهو في نفسه وجود ، وهو أعم من وجود الإمكان ووجود الوجوب ، فمن حيث تلتفت إليه من أنه وجود ليس لك أن تحكم عليه بتخصيص إمكان أو وجوب . وأما كونه للماهية فممكن بإمكان للماهية وواجب من الأول ذلك الوجوب ، هو ذلك الوجود من حيث هو ذلك الوجود . وهذا الإمكان ليس جزءاً من ذلك الوجود حتى ينقسم به ، بل هو حال لازمة لتلك الماهية من نفسها . وذلك الوجوب هو حال لتلك الماهية مقيسة إلى الأول . والوجود نفسه ، من حيث هو معتبر بنفسه ، وجود فقط لا شيء من الأشياء الأخر ، بل ربما قارنها من غير أن ينقسم بها في نفسه . وأما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات ، وهل يدخل مع ذلك في الإبداع أم لا يدخل ، وكيف القول فيه إن لم يدخل فيكون شيء بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ، وكيف القول فيه إن دخل — فقد شُرح في « الحكمة المشرقية » .

فصل : قال : إن الرحمة الإلهية توجب تدارك الضعف بما يمكن أن يتدارك به بحسب كل شيء من مادته وصورته . فإن كان الحيوان ضعيفا عادما للعقل احتال له العقل الذى فيه ، أى الأمر العقلى الذى هو هبة وقوة من قوى نفسه التى تصوّره حتى تعطيه آلات دفّاعة عنه جلابة إليه . ونعنى بالعقل ههنا النصيب من الأمر العقلى الذى كأنه فيض واحد لا يزال يتناقص وينحط من العقلية إلى النفسية إلى الطبيعية . وهذا كلام بحسب التخيل ، وأما بالحقيقة فليس الواحد بالعدد ينقسم بل بالتناسب .

فصل : قال : إن كان ذلك العالم تاما غاية التمامية وهى الفضلية ، فلا محالة أن فيه الأشياء كلها — أى لأنه يلزمه من حيث هو عقل أن يعقل ذاته ويعقل جميع الأشياء التى نلزم ذاته ، لأنه إذا عقل ذاته كان عاقلا لما يلزمها بلا توسط وعاقلا لكل ما يلزم ما يلزم له وما أيضا بلا توسط إذ لم يكن عقلا بالقوة يحتاج إلى إخطار بالبال حتى يصير له ذلك الواجب أن يعقله الذى لا يمكن أن يحمله خاطراً بالبال . فإن هذا إنما يحوز فى العقول الناقصة . وإذا كان كذلك كان حكمه حكما لو خطرت لنا الأوساط بالبال على ترنيدها ، فعقلنا بالضرورة جميع النتائج . وأما هناك ، فالذى لنا بالقوة الناقصة أو القوة القريبة من التمام هو بالفعل التام ، فيجب أن يعقل كل شيء ، وأن يعقل كل شيء : هو أن يحضره صورة كل شيء معقولة مهذبة عن الفواشى الغريبة .

فصل : قال : أما الحق الأول فكل ما يوجد عنه فهو معلوم له أنه يوجد عنه ويتبع وجوده وجود ، ويصير به إمكانه وجوبا ، ولكنه لا ينزل منه منزلة من يقصده ويجعله غاية ويطلب له وجوداً ، بل وجوده وجود يفيض عنه كل وجود على ترتيبه وعلى ما يعلم هو من الأصلح فى وجود كل شيء والأصلح لنظام الكل الذى نعلم أن فيضانه عن ذاته ممكن الإمكان الأعم ، وأن أحسن ما يمكن عليه أن يكون كذا فيصير المعقول عنده من إمكان وجود الكل عنه على الوجه الأصلح لنظام الخير موجوداً ؛ وسببه عقله لذاته وعقله للنظام الفاضل فى وجود الكل . وهذا المعنى يسمى « انبجاسا » من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الأول « وإبداعا » من جانب نسبة الأول إليها . ولقائل أن يقول : إن كان وجود الأشياء لازماً لذاته على ما هى عليه فليس لتعلقها بأنه يعقل وجود الكل على أصلح الوجوه

تأثير ، وإن كان إنما يتبع وجود الأشياء بعقله لزومها [١١٤٥] إياه ، فيكون إنما وجبت بتعقله لها ، وتعقله لها ليس في مرتبة تعقله لذاته بل تابع لتعقل ذاته فيكون لذاته اعتبارها مع ذاته ، ولذلك قبلية ذاتية على تعقله أو معية اعتبار ما لم يجب بل إنما يجب بتوسط أن يعقلها وإذا كان كذلك فتكون باعتبارها في درجة تعقله لها ممكنة أن تكون عنه . فتعقلها إذن ممكن عن ذاته ، لا واجب عن ذاته . فإذا يجب إذن ؟ فإنه إن عقلها واجبة كان عقله لها موافيا لوجوب لها عنه في أنفسها ، صادفه العقل . وكذلك فيكون لزومها عنه ليس بتوسط عقله لها بل معه أو قبله ، فلا يكون إنما وجدت لأنه عقلها ، ولا يكون إنما صلحت وانتظمت أحسن الانتظام لأنه عقل أن النظام الخيري ذلك ، بل وجبت كذلك بتعقلها^(١) كذلك . فتكون إذن ذاته إما جلالة للأشياء إلى الوجود لا من حيث تعقلها بل من حيث ذاته ، وإما أن تقول إنه يقصدها وينظمها . فإذا قلت يقصدها وينظمها ، فقد قلت عليها مرة أخرى إنه يعقلها ، لأن قصد مثله لا يجوز أن يكون إلا عقليا . فبقي أن ذاته جلالة للأشياء إلى النظام ، ليس إنما عقلا على مراتبها وعلى الأصلح لها فتبع عقل ذلك نظامها ، بل وجب عن ذاته نظامها فعلا على نظامها . ويرتفع الشيء الذي تسميه أنت عناية وهو تعقل الأول للصحة والصواب . فيكون كون الأشياء من الأول صرف انبجاس لا يتعلق بتعقلها ، وإن كان قد يصحبه تعقله لها . فنقول إن الأول تعقل الأشياء ممكنة عنه في حد تعقلها الأول ، وعقله لها ممكن يتبعه لزومها لوجوده فتصير بأن تعقلها واجبة عنه . فهي مع عقله لها في الترتيب الذاتي ممكنة ، وبعد عقله لها بالترتيب الذاتي واجبة . ثم يُعقل وجوبها عنه بأحوالها : بعضها واجبة لازمة لما يوجد عنها ، وبعضها غير واجبة بل ممكنة . وتعقل الأصلح لها من وجوه إمكانها ، فيصير الأصلح من الممكنات لها بعد أن عقلت أصلح واجبا ، وهو العناية ، وهو العقل الأصاح ما يكون . وإن وجودها منه لسكال وجوده والزائد على السكال ؛ وإنها إنما تلزم عنه لأنه على أفضل أنحاء الوجود فيصير كالمقصود بالعرض . وأما الحق ففنى بذاته عن كل طلب وقصد جميل أو غير جميل . فإن الجميل لا يكون علّة داعية له إلى شيء وإلا أُحمل به إن تحبب ؛ وإن كان سوا فلا داعي ؛ هذا بين عند العقول الصحيحة . وقد جل الأول عن

(١) ن : تعقلها .

داع بدعوة وحامل يحمله وأمر خارج عن وجوده الأحسن به أن يكون موجودا ، بل وجود كل شيء عنه كذلك وتعقل ذاته الذات التي بها يمكن وجود كل شيء ويجب تعقله لها ، وإن ذاته الذات الذي يلزم عنها الممكنات عنها لأنه يعقلها ، وهذا يتم كون العناية عنها ويكون للذات تقدم على وجوب الأشياء . وإنما يكون بالقياس إليها إمكان الأشياء عنها ولا يكون وجوبها مع وجوبه بلا توسط وجوب صفاته التي له في ذاته . وأما الإبداع فأن يكون للشيء وجود عن الأول وحده ، فلا يكون كان الأول و شيء آخر من أسباب الشيء وشرائطه ، ثم وجد الشيء . وكذلك إن قال قائل كان الأول وإمكان وجود ذلك الشيء في نفسه ، فقد قدم عليه اثنين ؛ فإن قال كان الأول ولم يكن معه إمكان وجود ذلك الشيء في نفسه فكان ذلك الشيء ليس ممكن الوجود في نفسه ، وما ليس ممكن الوجود في نفسه موجوده إما واجب لاعلة له ، [١٤٥ ب] وإما ممتنع لاعلة له أبضا ، ولا يصح أن يقال : إن إمكان وجوده هو حال العلة من حيث يصح عنها وجوده ، فإن ذلك قد بين خطؤه في الكتب . فالإبداع الحق أن لا يتمكن إمكان وجود الشيء أن يتقدمه مجاوراً لعدمه تقدماً بقبلياً لاتصطحب هي وبعديتها معاً . إذ عرفت أن القبليات منها ما يصاحب البعديات ، ومنها ما لا يصاحبها . فيجب إذن أن يكون التقدم في الإبداع إن كان الإبداع وجود الشيء عن المبدأ وحده فقط بلا توسط سبب ؛ وشرط آخر هو تقدم ذات المبدع تقدماً ذاتياً ليس بقبلياً منافية للبعدية ، وهي القبليّة الزمانية التي تصاحب الإمكان وكل شيء إليه مرجعه ، أي إما يطلب الاستكمال من قبيله ويستكمل بالتشبه به .

فصل : قال يجب أن يترك^(١) أن العالم بأسرها مدينة دبرها الشريعة الفاضلة ، فجعلت لها أخرى منظومة بعضها مع بعض سابقة بعضها لبعض إلى نظام كلي وخير كلي ، وهو واحد في الأصل ويتشعب في الفروع ؛ كذلك السموات من جملة أخرى مدينة التدبير الأول المتوسطة بين مبدأ التدبير وبين منتهاه ؛ فيفيض عنها التدبير بحسب العناية وتتحرك للطاعة الأولى والتشبه بالمعقول الحض على ما عرف ، فيتبعه نظام أو خير فيما دونه وإن لم يقصده بذاته لأجله ، بل المقصود غيره . وليس إنما يؤثر في عالم الكون والفساد بحركاته

(١) كذا في الأصل ولعله : يدرك ، واشبهه على السامع حرف الدال فكتب يترك .

وقواه لأجل أن حركاته وقواه لأجلها ، بل لسبب آخر تتبعه هذه التأثيرات . فربما ضرت وربما نفعت ، لا قصد لها بالمضرة والشر ، بل هي ضروريات تتبعها لا بد منها ولا يصدر عنها المذمومات بالقصد الأول ، بل اتباع أمور ضرورية لازمة للخير لا يمكن أن تكون أسباب الخير أسباباً للخير على الجهة التي هي بها أسباب إلا وتلزمها بالضرورة في الأول . والندرة أمور ضارة وشرور ، مثل أنه لن يجوز أن يقع الانتفاع الكلى بالنار والماء في عالم الكون والفساد إلا ويكون هذا بحيث يتفق منه عند تصادم الأسباب المرتب كل منها في مرتبته المجمول لكل واحد منها حركته للخير الأعم أن يحترق منه شيء نفيس إن كان ناراً أو يفرق منه حيوان إن كان ماء . وأنه إذا جعلت النار لا بحيث تحرق والماء لا بحيث يفرق أو جعلت حركات الأشياء بحيث لا تنادى إلى التقاء نار وثوب نفيس أو وقوع حيوان شريف في الماء لم يمكن أن يكون لا ذلك الخير العام ولا ذلك الشر النادر . وقدّم الخير العام أعظم من الشر النادر ، فإن ذلك شر عام .

فصل : تقول إنه لولا صنع الله وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لا أن هذا علة ذاته متعالية بل دلالة على تعالى ذاته وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض منها الوجود على نظامه والخير على نظامه ، على أن ذلك تبع لوجوده لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده كما شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود فلو لم يفيض عنه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمرها في نفسها ولسبب يتعرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه . قالوا : لو لم يكن البارئ بحيث يفيد وجود كل ذات وكل دائم ، لم يكن الأول الحق ، لا أن كونه غير فائض عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل على أن أوليته غير موجودة [١٦٤] لا على أن رفع هذا علة لرفع ذاك . وتقول إنما احتيج في العناية الإلهية كما هي عناية إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكون منه قابلاً للكون والفساد لأجل أن أن تصير قابلة لتصرف النفس فيها ليكون في الملكوت نشوء النفوس الناطقة إلى غير نهاية مما لم يقبل ذلك صوراً على أحسن ما يقبل وجعلها له ومنفعة للجوهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، لم يضع الممكنات من التكوين الشريف وأوجدت ،

وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية والفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النحوين لم يكن الوجود مشتملاً على جميع أنحاء الوجود الممكن، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد .

الميسر السابع^(١)

(آ) أى أن النفس هبطت لاستطاعتها وقدرتها للغلبة^(٢) التى لها لتصور^(٣) الوجود الذى يليها ويتلوها وهو الوجود الحسى ومُدبرها ولأن يستفيد منها الكمال .
(ب) أى إن كانت زكية [١١٥٢] يتأتى^(٤) لها أن تفارق^(٥) عالمها بسرعة لاستكمالها ومقارنة طبعها طبع مبادئها^(٦) العقلية ونزاتها عن الأدناس المثبطة بعد انحلال التركيب الجسماني عن اللحوق^(٧) بالعالم العقلي وكانت بحيث تُسرّع لحوقها بما قبلها لم تتضرر^(٨) بهبوطها بل انتفعت به .

(ح) أراد أن البارئ جعل^(٩) في طباع النفس وقواه أن يفعل هذه الأفاعيل وينفعل

(١) : « النفس الشريفة السيدة ، وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت إلى هذا العالم السفلى ، فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الأنية التى بعدها ولتدبرها » (ص ٧٥ س ١٦ — ص ٧٦ س ١) .

(ب) : « وإن أُنزلت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها لياه وصارت إلى عالمها سريعاً ، لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شيئاً ، بل انتفعت به . وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها وتراءت أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التى كانت فيها وهى في العالم العقلي » (ص ٧٦ س ١ — ٦) .

(ج) : « فلولا أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيرتها واقعة تحت الأبصار ، لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلاً ، ولكانت النفس تنسى الفضائل والأعمال المحسنة المكنة إذا كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا هكذا ، لما عرفت قوة النفس ، ولما عرفت شرفها . وذلك أن الفعل إنما هو لإعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لفستدت ولكانت كأنها لم تكن البتة » (ص ٧٦ س ٦ — ١١) .

(١) في ت : الميسر الرابع

- (٢) كذا في الأصل ، ونظن أن صوابه هو : « وقوتها العالية » ، كما في نس « أثولوجيا »
(ص ٧٦ س ١) ، على أن المعنى يستقيم عليه أيضاً . وفي ت : لعنة (٣) يتصور
(٤) فيأتى (٥) تفاق ... وهو تحريف ظاهر (٦) عاداتها
(٧) اللواحق العالم ... (٨) م : يتصور ؛ ت : يتصرع (٩) حصل

بهذه الانفعالات لتخلص بذلك إن وقعت فَتَرَكْتَ^(١) عقليةً على نوع يليق بالنفس أن تكون عقلية به ، ولولا ذلك لتعطل ما كان في قوتها من مساورة عالم الشر^(٢) والاستيلاء عليه وكسب الهيئة الاستعدادية مع النزاهة والاستكمال العقلي .

(د) ليس غرضه أن يشير إلى أن الباري استفاد بهذا منزلةً أو درجة^(٣) أو كان خلقه للأشياء لينتفع فإن^(٤) يتعرف إلى أحد من خلقه بجلاله ولا أن يُعَرَفَ بذلك أولى وأجل به وأعود عليه من تركه للتعرف ؛ ولا أن يكون فيض الوجود عنه يجعله شريف الذات كامل الوجود . وليس الحال في ذلك كالحال في النفس ، فإن النفس تتم بالبدن وتستكمل بالتصرف فيه . لكنه يقول إنه لولا صنع الله تعالى وجلالته وأنه بحيث له هذه القدرة لم تكن ذاته الذات المتعالية ، لأن^(٥) هذا علة لكون ذاته متعالية ، بل^(٦) دلالة على تعالي ذاته ، وأنه يجب للذات المتعالية أن تكون بحيث يفيض عنه الوجود على نظامه . على أن ذلك تبع لوجوده ، لا على أن وجوده يشرف به ، بل لأن وجوده لَمَّا شرف بذاته وجب أن يفيض عنه الوجود ، فلم يفيض منه الوجود لم يكن ذلك سبباً لأن لا تكون ذاته شريفة ، بل كانت أولاً لا تكون ذاته شريفة لأمر لها في نفسها أو لسبب فنفرض أن لا يفيض منه الجود ويلزمه ويتبعه .

(هـ) أى : لو لم يكن الباري بحيث يفيد^(٧) وجود كل دائر وكل دائم لم يكن الحق الأول ، لأن لا كونه فائضاً عنه الوجود يرفع أوليته ، بل يدل — لو كان — على أن أوليته غير موجودة ، لا على أن رفع هذا علة لرفع ذلك . ومراده أن يبين أن النفس لو لم تكن بحيث

(د) : « ودليل على أن هذا هكذا (أى ما سبق قوله في ج) ، الخليفة ؛ فإنها لما صارت حسنة بهيئة كثيرة الأثر متعنة واقعة تحت الأبصار ، صار الناظر إليها ، إذا كان عاقلاً ، لم يعجب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من بارتها ومبدعها . فلا شك أنه في غاية الحسن والبهاء لانهاية لقوتها إذ فعل مثل هذه الأفاعيل المتثلة حسناً وجمالاً وكالاً » (س ٧٦ س ١٢ — س ١٦) .

(هـ) : « فإذا لم يكن الأشياء الدائمة والأشياء الدائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة ، لم حقاً يكن الواحد الأول علة حقاً . وليس يمكن أن لا يكون الأشياء موجودة وعلتها علة حقاً ونور حقاً وخير (في المطبوع : علة ونوراً وخيراً ، بالنصب) » (س ٧٧ س ٣ — س ٥) .

(١) أن وقعت فتزلت (٢) من مبادرة عالم النفس (٣) وجه

(٤) أن (٥) أن : ناقصة

(٦) بل دلالة على نظامه والحيز على نظامه على أن ذلك تبع ...

(٧) يفيض

يمكنها التصرف المذكور كانت لا يثبت^(١) لها شرفها .

(و) كأنه يقول : وإنما احتيج في العناية الإلهية ، كما هي عناية ، إلى وجود شيء مثل الهيولى يكون المكون منه قابلاً للفساد لأجل أن تصير قابلةً لتصرف النفس فيها ليكون في الماكوت بشوة النفوس الناطقة إلى غير النهاية ، فما لم يقبل صور على أحسن ما يقبل وجعل آلة^(٢) ومنفعة للجواهر الذي له النفس الناطقة وجعل كل أدنى كذلك للأفضل ، فلم تُصَيِّع الممكنات في التكوين الشريف ما وجدت ، وإن لم يكن المقصود الأول بحسب العناية .

(ز) إن الفيض الإلهي انقسم إلى إفادة ما وجوده وجود ثابت دائم بالعدد ، وإلى وجود ما وجوده غير دائم ولا ثابت إلا بالنوع . فلو أفيض الوجود على أحد النوعين لم يكن الوجود مشتملاً على أنحاء جميع الوجود الممكن ، فلم يجب أن يقف الوجود قبل الوصول إلى حيز الكون والفساد . وقال إن العقل والنفس ، وإن تقدمتا^(٣) الطبيعة بالذات ، فهما تاليتان للطبيعة في تأثيرها في العالم الحسي القابل للكون والفساد .

(ح) قال : هذا يدعى أن لنفوسنا إذا فارقت الأبدان تأثيرات في هذا العالم وحفظاً

(و) : « كذلك لم يكن ينبغي أن يكون النفس في ذلك العالم العقلي وحدها ولا يكون شيء قائم لآثارها ، من أجل ذلك هبطت إلى العالم السفلي لتظهر أفعالها وقوتها الكريمة . وهذا لازم لكل طبيعة أن تفعل أفعالها وتؤثر في الشيء الذي يكون تحتها » (ص ٧٧ س ١١ — س ١٥) .

(ر) : « لما قبلت الهيولى الصورة من النفس ، حدثت للطبيعة ثم صوّرت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اصطواراً . وإنما صارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة الفسائية والعلل العالية . ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون . فالكون آخر الملل العقلية المصوّرة وأول الملل المكوّنة . ولم يكن يجب أن يقف الملل الفواعل المصوّرة لأجوار من قبل أن تأتي الطبيعة . وإنما كان ذلك من أجل العلة الأولى التي صيرت الأليات العقلية فعلاً وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد » (ص ٧٩ س ٣ — س ١٠) .

(ح) : « (إن النفس إذا صارت في هذه الأشياء الحسية الدنية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة العقلية النور . وذلك أنها لما فعلت في هذا العالم وأثّرت فيه الآثار العجيبة ، لم ترَ من الواجب أن تحملها ، فتدثر سريعا ، لأنها رسوم . والرسم إذا لم يمدّه الراسم بالكون ، اصمحل وفسد وأعمى ، فلا يتبين جماله ولا تبين حكمة الراسم وقوته . فلما كان هذا هكذا ، وكانت النفس هي التي أثّرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم ، احتالت أن تكون هذه الآثار باقية) . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه ، أبصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة ، وألقته إلى هذا العالم ، فأمدته بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس . وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه (في المطبوع : « تدبر » ، « وتلزم » على هيئة مصادر) » (ص ٨٢ س ١٦ — ص ٨٣ س ٦)

(١) غير واضحة في الأصل في م ، وفي ت : كان يغيب لها شرفها (٢) م : من

(٣) ن : تقدم .

لنظام العالم . والذي يجب أن نعلمه في هذا ، أن النفوس إذا فارقت الأبدان واستكملت بالعتل التام بالعمل [١٥٢ ب] صار لجواهرها قوة أفضل مما كانت وكأنها جنس قد ولد وله في عالم الولادة أحوال أخرى وقوة أخرى ؛ وهي متشابهة أن تشارك العلل والمبادئ في الفيض على هذا العالم بحيث لو جاز أن يوجد في هذا العالم مزيد في الكمال نقبله وفي الاستعداد يكون له ، لكان يجب أن يزداد كل وقت نظام هذا العالم وفضائله ، بل لكان قد حصل منه ما لا نهاية له وهو على الزيادة . إلا أن استعداد المادة ومنتهى احتياها محدود ، وذلك الحد ليس يقصر عن تديره المبادئ الأول حتى إذا انضاف إليها ماله قوة أخرى راد في ذلك . وهذا مثلاً كما بُتَوْهُم أن للماء في تسخينه حداً محدوداً ، وأن ذلك الحد قد يخرج إلى الفعل بسبب نار ما معينة يصل إليه ويزيد على النار أضعا مضاعفة ، لم يقبل الماء من التسخين إلا ما في قوته أن يقبل مع صدق قولك إن كل نار منها مبدأ للتسخين وفيه قوة التسخين .

(ط) أى كما أن الأسماع إذا شغلها الضوضاء والجلبة لم تسمع شيئاً ، كذلك النفس مشغولة بما يورد عليه العالم الحسى ، عن الشعور بعالمها .

(ي) أى لكل نفس قوتان : قوة مُعَدَّة لِيُحَسَّ بها مواصلتها لعالم العقل ، وقوة مُعَدَّة لِيُحَسَّ بها مواصلتها لعالم الحس . والقوة الأولى هي العقل الهولاني فالعقل بالملكة . والقوة الثانية < وهي > أقربها إلى النفس ، العقل العملي . وهذه الحواس الباطنة والظاهرة . (يـ ١) قال إن نفس السما غير مبتلاة من بدنها بما تختلف أحواله وأوقاته فيختلف تديره ويحتاج إلى جلب واقع ودفع مضار فيختلف أيضاً تديره ؛ بل جوهره واحد متشابه

(ط) : « فإن قال قائل : فلم لا نحسّ بذلك العالم (أى العلوى الذى كانت فيه النفس) كما نحسّ بهذا العالم ؟ قلنا لأن العالم الحسى غالب علينا ، وقد امتلأت أنفسنا من شهواته المذمومة ، وأسباعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللبط (فى المطوع اللفظ) ، فلا نحسّ بذلك العالم العقل ولا نعلم ما يؤدى إلينا النفس منه . وإنما نقوى على أن نحسّ بالعالم العقلى وبما تؤدى إلينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية ولم تشغل بشيء من أحواله » (ص ٨٣ س ١٣ - س ١٨) .

(د) : « إن لكل نفس شيئاً يتصل بالجرم سُفلاً ، ويتصل بالعقل عُلُوّاً » (ص ٨٤ س ٦) . (يا) : « والنفس الكلية تدبّر الجرم الكلى ببعض قوتها بلا تب ولا نصب ، لأنها لا تدبره بالفكرة كما تدبر أفعالنا ، بل إنما تدبره تدبيراً عقلياً كلياً بلا (فى المطوع : لا) فكر ولا روية (المطوع : روية) . وإنما صارت تدبره بلا روية (فى المطوع : روية) لأنه جرم كلى لا اختلاف =

الأجزاء ، متشابه الأحوال في الأزمان ، لا يحتاج أن يختلف الحال في مراعاة أمر كليته وأجزائه ولا يفعل فيحتاج أن يدبر الخارجات عنه ، فلا تحتاج النفس معه إلا إلى علاقة وإلى تحريك له وحده بسيط فتكون العلاقة البدنية غير صارفة له عن العلاقة العقلية ، فيكون موجودا لها من جانب العقل مامن شأنه أن يوجد لها منه في أول وجودها .

(يب) يعنى أن النفس ثابتة لعالمها التي هي متعلقة به كمن يكون في يده شيء وقد نسيه . وإذا نسبت عالمها نسبت اللذة الحقة التي لها منه اشتغالا باللذة الفانية ، اللهم إلا أن تُبرزَ نفسها فيبقى لها من البدن ضرورات العلاقة ويسقط عنها أكثر الشواغل فهناك تكاد تشبه نفس الكل ، وإن كانت من جهة أشرف منها .

< الميمر الثامن >

قال^(١) : إن سأل سائل أن النفس قد تدرك المقولات في هذا البدن وذلك بملاحظة عالم العقل ، أندركه بقوة صرفه لذاتها أو بامتثال العمل معها ؟ فإن كانت تدركها بالية التي

= فيه ، وجزؤه شبيه بكله ؛ وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا أعضاء (في المطوع : الأعضاء) غير متشابهة ، فتحتاج إلى تدبير مختلف ؛ لكنه جرم واحد متصل متشابه الأعضاء ، وطبيعته واحدة لا اختلاف فيها (ص ٨٤ س ٦ — ص ١٢) .

(يب) : « فإن قويت النفس على رفض الحسّ والأشياء الحسية الدائرة ولم تمسك بها ، دبّرت هي هذا البدن بأهون السعي بغير تعب ونصب ، وتشبهت بالنفس الكلية ، وكانت كهيتها في السيرة والتدبير ، ليس بينهما فرق ولا خلاف » (ص ٨٥ س ٢ — ص ٥) .

١ « فإن قال فائل : فالنفس إذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الأشياء التي في العالم العقلي ؟ وكيف تدركها : إما بالقوة التي كانت تعلمها بتلك وهي في ذلك العالم ، أم تفعل بغير تلك القوة ؟ وإن كانت تعلمها بتلك القوة ، لم يكن بدّ في ذلك أن تدرك الأشياء العقلية ههنا كما كانت تدركها هناك ؟ وهذا محال ، لأنها هناك مجردة محضة ، وهي ههنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ههنا بفعل ما ، والفعل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدراك ؛ وهذا محال ، لأن كل إدراك لا يدرك شيئا من الأشياء إلا بقوتها العريضة التي لا تفارق الشيء إلا بفساده . قلنا إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية ههنا بالقوة التي كانت تعمل بها وهي ههنا . غير أنها لما صارت في البدن احتاجت إلى شيء آخر تنال به الأشياء التي كانت تنالها مجردة . فأظهرت القوة العقلية وصيرته عمّالا ، لأن النفس كانت تكني بقوتها في العالم الأعلى ولم تكن تحتاج إلى الفعل ، فلما صارت ههنا احتاجت إلى الفعل ولم تكف بقوتها ، والقوة في الجواهر العقلية العالية [و] هي التي تظهر الفعل وتُسممه ؛ وأما في الجواهر الحسية فإن الفعل هو الذي يتم القوة ويأتي بها إلى العاية » (ص ٩٦ س ٩ ، ٩٧ س ٤) .

لها في ذاتها فتكون لا حاجة لها إلى الفعل والعمل ، فهي في البدن كالجردة عن البدن ، وليس كذلك بل إنما تستكمل أفعالها وهي في البدن بأفعال وفكر وآلات وإن كان لا بُدَّ لها من فعل فلا يُنتَفَعُ بقوتها في إدراك المقولات فيكون إدراكها للمقولات بالآلات . وهذا محال : فإن المقولات لا تدرك إلا بالقوى الغريزية التي للجوهر النفساني دون الآلات الخارجية . فالجواب أن النفس لا تدرك العقليات الصرفة إلا بقوتها تلك ، لكنها لما صارت بدنية ، أي محتاجة إلى البدن في أفعالها ، احتاجت إلى شيء آخر تجلوه به القوة ، ويكملها ويصيرها كما ينبغي أن يكون لها في ذاتها ، فلا تكمل تلك القوة لفعلها لأنها احتاجت إلى زيادة فيها وجلاء لها ومعبر . وإنما كملت للأفعال التي بها تنال ذلك الجلاء والاستعداد التام فصارت عمالة بعمل لتكمل القوة وتجعلها بمطالعة المحسوسات مهياة لقبول فيض [١١٥٣] من فوق تتم به قوتها . ولو كانت للنفس قوة كاملة بها تتصل بالعقل ، لم تَحْتَجْ إلى أن تلبس الأبدان ، فإن ملابستها الأبدان لتكامل تلك القوة . قال إن القوى في الجواهر العالية تقع تامة مقارنة للفعل ، وإنما تكون القوة فيها ليس أن يمكن أن يكون عنها الفعل وأن لا يكون ، بل إنما التي يصدر عنها الفعل وجوباً لأكملها ثم استغناؤها بعد كمالها بنفسها ، لأن كل شيء منها يفعل بعد الأول وبعد ذاته كل شيء من ذاته ، ولأنه يلزم . وأما في الجواهر التي في هذا العالم فإن القوة إنما تكمل بالفعل ، كما ترى أن قوة الكتابة بعيدة فتصير بالاستعمال قريبة ، وكذلك الصناعات وغيرها . وأما هناك فالقوة توجب الفعل وتُتِمُّه . وهذا فالقوة إنما تقوى وتنشأ بالفعل .

ذَكَرَ^(١) المشاهدة الحقة : [و] هي التي لا يكون الالتفات فيها نحو الصور الحقة من غير حاجة إلى ملاحظة ما ينتجها أو يكون عنه ، وإنما تكون إذا تمت القوة وكلت فتشاهد الجنس الحق بالقوة التي لها دون عمل أكثر مما يسميه النهوض ، وهو كالإعراض عن هذا العالم وشواغله والإقبال على عالم الحق ، ولا يُحْتَاجُ إلى هذا النهوض إذا كانت متجردة .

(١) « إن الشيء الذي به ترى النفس الأشياء العالية والفنية وهي هالك ، تراها وهي ههنا وهو قوتها ؟ وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التي كانت تستعملها وهي هناك ، لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السبل ولا تدركها ههنا إلا بتعب ومشقة . وإنما ينهض تلك القوة في خواص الناس ومن كان في أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء العرفية العالية التي كانت هناك أو ههنا » (س ٩٧ س ٥ — س ١٢) .

قال^(١) : إن النفس التي تفارق الأبدان لا تخلو من أغشية ولبوسات ، وإنها تحتاج أن يكون لها بدن ما ، يكون له به تعلق ما تُستَبَقُّ به إن كانت قد وجدت السكال العقلي ، وإن الأجسام السماوية لا تمتنع أن تستعملها أنفس غير أنفسها ضرباً من الاستعمال . والنفس إذا تمت قوتها في هذا البدن فبالحرى أن يكون لها أن تستعمل بدله — لضرورة ما وحاجة ما — بدنًا أجل منه وأشرف .

قال^(٢) : إن النفس إنما يجوز أن تتذكر المعاني الجزئية مادامت لها الآلات التي بها تنال وتتخيل المعاني الجزئية ، وهي آلات بدنية . ونفوسنا إن كان حقاً ما نظن بها أنها ربما كانت لها علاقة مع الأجسام السماوية حتى تكون مثلاً كالمرئى لها وتكون مرآة واحدة مشتركة لعدة ناظرين فيها — جاز أن يكون هناك ذُكْر ، فإذا تنزلت من العالم العقلي الذي هناك العقل المحض والإدراك المحض للمعنى الكلى العقلي ، فأول حيز الذُكْر هو عالم السماء ، فيجوز أن يكون لأنفسنا أن تتذكر هناك شيئاً . وأما أنه كيف يجوز وبتوسط ما ذا يكون ، فليُطَلَب من «الحكمة المشرقية» . وليس يبعد أن يكون لبعض أنفسنا ، ونحن في هذه الأبدان ، علاقة ما مع الأحوال السماوية وبها تتصل بالنفس السماوية فنأخذ الجزئيات منها في المنامات وغيرها فإذا فارقت البدن فكانت بدنية بعدد ، كانت لها تلك العلاقة أشد . وبذلك العلاقة البدنية يتأتى لها أن تتجدد عليها الأحوال ، وتنسلخ عن الهيئات المستفادة من هذه الأبدان .

قال^(٣) : الصور المادية لا تصلح أن تتصور المقولات من حيث هي معقولة ، بل تتصورها على نحو آخر .

قال^(٤) : إن النفس تُزَيَّنُها العقول الفعالة وتتممها ، فإنها لها كالولد لأن عقلية النفس غير جوهرية بل مستفادة .

(١) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : «وذلك أنه إذا اعتنقت (في المطبوع : اعتنقت) الأكوان» النفس دائماً ليت ما كانت فيه من قبل ، (س ٩٩ س ١٠ — س ١١) ، ثم إلى ما ورد بعد في الصفحات التالية عن السكواكب . غير أن الإشارة هنا أيضاً ليست صريحة ، بل مشكوك فيها تماماً .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة هنا إشارة عامة إلى ما ورد في الصفحات ٩٨ وما يليها من لفرة دبرصى . فليس فيه إشارة صريحة إلى نص بالذات مما لدينا .

(٣) : « إن النفس عقلية إذا سارت في العقل . غير أنها وإن كانت عقلية ، فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر والروية ، لأنه عقل مستفاد . فن أجل ذلك سارت تفكر وتروى . إن عقلها ناقص ، والعقل هو متمم لها كالآب والابن : فإن الأب هو المرئى لابنه والنسب له . فالعقل هو الذى يتم النفس ، لأنه هو الذى ولدها » (س ١٠٥ س ١٣ — ١٧) .

قال^(١) : إنه لما كان مبدأ الأشياء كلها الباقي بذاته والحق بذاته ، كانت الأشياء كلها نازعةً إليه إما بالاختيار وإما بالإرادة وإما بضرب من الإلهام وإما بحسب < ميل > الطباع إلى حب البقاء ، وطلبه بالشخص أو تخيله ليبقى بها بالنوع ولتحركه بذلك .

قال^(٢) : إن جميع ما يتأدى إليه الوجود داخل في العناية الأولى ، وبسبب العناية الأولى [١٥٣ ب] ما يحال العفونات إلى حيوانات هي أشرف من أن تكون عفونات ، وهي التي تقتضى بالعفونات فتأخذها من الهواء ومن الماء ومن الأرض كأنها كسّاحات للعالم .

قال^(٣) : ليست الفضائل — وبالجملة ، المعاني المعقولة — مرتسمةً في النفس بالفعل دائماً كأنها تنظر إليها ، بل إنما تحضرها إذا فكرت فيها . فأقول إنها إذا كانت طلبة لها فكرت ، وإذا كانت واجدة لها ، فكلما شئت أقبلت عن الأمور البدنية إلى جانب العقل فاتصلت بالعقل . وإنما لا تتمثل المعقولات عند العقل دائماً بالفعل لأن النفس منا تحلو عنها ، ولولم تحلْ عنها لكانت متمثلةً بالفعل بها وليس لها خزانة كالذكر ، فإن الذكر للمحسوسات ؛ بل للنفس اتصال وانفصال ، والذكر طلب استعداد تام للاتصال . فإذا فكرت وعلمت ، كان لها أن تتصل متى شئت ، وأما أن الخطأ كيف يقع منها وكيف يزول عنها وكيف يعود إليها ، ففيه كلام طويل .

[مهييج أقومطود على بقاء النفس . قال : « النفس الناطقة تعرف ذاتها والأشياء التي لا تلبس الهيولى ألبته . وكل ما يعرف ذاته والأشياء التي لا تلبس الهيولى ألبته فإنه غير جسم ومفارق للأجسام » . أما : غير جسم ، فلأنه يعرف ذاته ، وأما : مفارق للأجسام ، فلعرفته بالأشياء التي لا تلبس الهيولى ألبته . فالنفس الناطقة إذن غير جسمانية ومفارقة للأجسام . وكل ما ليس بجسم ومفارق للأجسام لا ينحل كانهلال الأجسام ولا يتفرق ولا يبيد إذا فارق البدن كما يبيد العرّض . فالنفس الناطقة إذن لا تنحل ولا تبديد إذا فارقت

(١) « ونحن أيضاً قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول وبه تتعلق وعليه اشتياقنا وإليه نميل وإليه نرجع ، وإن تأينا عنه وبعدنا فإنما مصيرنا إليه ومرجعنا » (ص ١٣٢ س ١٢ — س ١٤) .

(٢) يجوز أن تكون الإشارة إلى قوله : « ويرى هناك العقل الشريف قسيماً (في المطبوع : فيها) عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف والقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعاً » (ص ١٠٧ س ١ — س ٣) أولى مواضع مختلفة من العناية الإلهية وردت في أما كن متفرقة من الكتاب .

(٣) يجوز أن تكون الإشارة إلى ص ١٣٣ وما يليها ؛ ولكن الإشارة غير صريحة .

البدن . وكل ما لا يفسد على أحد هذين الوجهين فهو غير فاسد . فالنفس الناطقة إذن غير فاسدة أيضا . — كل ما يفسد في جوهره ففيه شر خاص به لجوهره ، والنفس ليس منها من الشر الخاص بها مُفسد لجوهرها . فالنفس إذن غير فاسدة في جوهرها . — أيضا النفس عارفة بجميع الأشياء الموجودة بذاتها ، وكل عارف بجميع الأشياء الموجودة بذاتها فهو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها . فالنفس إذن غير جسمانية ومفارق للأجسام . وكل ما هو غير جسماني ومفارق للأجسام كلها فهو غير فاسد وغير مائت ؛ فالنفس إذن غير فاسدة ولا مائتة .

حجة أخرى في بقاء النفس : النفس تعطى الحياة أبدا لما توجد فيه إذ كانت هي العلة في حياة ما يحيا من الأبدان ، وكل ما يُعطى الحياة أبدا لما يوجد فيه فلن يقبل ضدَّ الحياة ، إذ كان ليس شيء من الأشياء التي تُعطى أبدا أسرا من الأمور تقبل ضدَّ الأمر الذي تعطيه . فالنفس لا يمكن أن تقبل ضد الحياة التي تعطيهها وضد الحياة الموت . فالنفس لا يمكن أن تقبل هذا الموت الذي هو الشيء الذي يعطيه البدن أعنى الحياة . حجة أخرى : في كتاب السياسة قال : النفس ليست تفسد من ذاتها الخاصة ، وكل ما يفسد إنما يفسد من ذاته الخاصة به ؛ فالنفس إذن ليس تفسد^(١) .

آخر الموجود من هذا .

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين الأخيار

(١) واضح أن هذه الفقرة الخاصة « بحجج أفلاطون على بقاء النفس » لا تنسب إلى شرح « آتولوجيا » ، بل هي من التعليقات وأنواع الحشو الكثير الموجود في هذه المخطوطة ، لأنه يلوح أن ناسخها أو من أشار عليه بنسخها قد شاء أن يقيد مذكرات ومعلومات وفوائد مأخوذة من هنا وهناك . أو يجوز أنها كانت في تعليقات ابن سينا على آتولوجيا وهو بسبيل شرح المير التاسع منه : « في النفس الناطقة وأنها لا تموت » ، فقدم لشرح هذا الفصل بذكر حجج أفلاطون على خلود النفس . ولعل هذا هو ما يفسر ذكرها في هذا الموضع .

من كهدم الشيخ الرئيس أبى على بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم بالعزير الحكيم أثق ، وعليه أتوكل

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

- (آ) المشرقون : قد تحققتنا ، من أمر النفس ، شرف الموضوع ؛ فأما دقة البراهين ٥ ولطف المذهب ، فالذى يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك ، فهو دون ما فى كتبه من أجزاء العلم الطبيعى .

- (ب) أما معونها فى العلم الطبيعى ، فظاهر ؛ لأنها تعرف أحوال الحرث والنسل ، ولأن السماء أيضاً تتحرك بالنفس . ويتبع ذلك توابع من علم الطبيعة . وأما فى العلم الإلهى ، فلأن من النفس يتوصل إلى معرفة الأمور المفارقة للعادة وتصوّر كيفية الإدراك بالعقل . وقد ١٠ يتوصل من معرفة أن حركة السماء نفسانية إلى أحكام إلهية تعرف فيما بعد الطبيعة . وأما الرياضيات فلا مدخل لعلم النفس إليه . فيشبه أن يكون ، أشار بقوله : « الحق » ، إلى الأمر الموجود دفعا للموهوم .

(ح) أى لما كان مبادئ الأمور المختلفة مختلفة ، صعب أن تطلب البادئ التى

- إليها تنسب النفس . ١٥

- (د) النفس لفظ يدل لا على جوهر الشئ الذى يقال له نفس ، بل على كونه محرّكا ومُدركا أو ما يشبه ذلك ، وجوهره مجهول ؛ فلذلك هو مطلوب ، لأن جوهره ليس جزءاً من حدّ كونه نفساً ، لأنه يعقل كونه نفساً من جهة كونه محرّكاً ومدركاً لبدن بحال مخصوصة فقط من غير زيادة . ولو كان النفس اسماً موضوعاً له من جوهره ، كان يجوز أن يُطلب وجوده ، ولكن كان لا يُطلب جنسه فإنه جزء وحده . وبالجملة تأمل أقاويل المشرقين فى ٢٠ المقدمات أنها متى يُطلب ومتى لا يطلب .

(هـ) كأنه يطلب هل النفس موجودة بالقوة قبل البدن ، أو بالاستكمال . وإنما تحتاج

أن تلبس البدن . أو يعنى أنه يطلب : هل الأمر الموجود للنفس بذاته من المعقولات حاصلة له بالقوة ثم يخرج إلى الفعل ، أو هى بالفعل له أبداً على ما برهن أفلاطون ؟ ويشبه أن يكون أراد : هل النفس مبدأ عنصري ، أو مبدأ صوري ؟

(و) أى هل نفس البدن اسم لشيء واحد مجموع من عدة أشياء مثل بدنه ، فيكون لكل جزء فعل خاص مثل ما أن للقلب من أجزاء البدن فعلاً^(١) وللكبد آخر ؟ والنفس ذات واحدة لها قوى شتى ، تفعل بقواها المختلفة أفاعيل مختلفة ، وذاتها واحدة نعلّقها الأولى بـعضو واحد .

(ز) هل هى واحدة بالنوع أو بالجنس وحده حتى يكون لها من حيث هى نفس حدّ ومن حيث هى نفسانية أو إنسانية حدّ أخص .

(ح) أى لست أقول ، لما أوردت الحى مثلاً للجنس ، أى أخذه من حيث هو كلى وجنسى فإن ذلك أمر متوهم ومتأخر عن الوجود الخارج إلى الوجود الوهمى ؛ وكذلك كل عام من حيث هو عام .

(آ) ليس يورد هذا على أنه واجب ، بل على أنه موضع شك ثم سيُسن^(٢) أن التصور بالعقل غير التخيل ، وأنه يكون بلا تخيل ألبته .

(ب) كان يجب أن تصحح كل واحدة من هاتين المقدمتين ، ولم يفعل ذلك ولم يتعرض له .

(ج) إنه أورد مقدمة وأتبعها مقدمة أخرى ، لا على أنها استثناء ، ولا على أنها نتيجة ولو شاء لقدّم [ب ١٥٤] ما آخر ، وآخر ما قدّم ، وكانت النسبة تلك بعينها .

(د) قال المشرقيون : قوله وإن لم يكن شيء يخصها فليس يمكنها المفارقة ، بناء على أن الشيء لا يوجد إلا وله فعل وانفعال ، وإلا كان معطلاً . وهذا كلام من جنس المشهور لا يصحّ للعلوم . فربما كان للشيء كمال فى نفسه لا يتعدى إلى غيره ولا يتعدى إليه من غيره . ولم يجب من ذلك فى بديهية العقل أن لا يكون موجوداً . وأما قولهم لأنه يكون معطلاً ، فإنه قول إذا حصل يرجع إلى المصادرة على المطلوب الأول ، فإنه كان يقول : وإلا فإنه يكون

(١) فى الأصل : فعل .

(٢) مهلة النقطة فى الأصل .

غير فاعل فعلاً ، ولا ينفعل انفعالاً . وهو نفس الدعوى ويحتاج أن يردف بالكبرى ، فيقال : وما كان كذلك فهو غير موجود . فحينئذ يقال : من أين عِلِمَ هذا ؟

(هـ) قوله : لكن الأمر في ذلك أوردته على سبيل الاستظهار في البيان للتألي ، فنقول : وإن لم يكن لنا شيء يخصها ، أي بافراها من كل وجه ، فليس يتبها أن يكون مفارقاً ، ولكن يكون الأمر فيه كالأمر في المستقيم .

(و) يجوز أن يكون يعنى بكل نفس النفس الناطقة وغير الناطقة ، وبالنفس المشار إليها النفس الحيوانية التي تذكر انفعالاتها ؛ فيكون معناه أن النظر في جوهر النفس الناطقة من حيث هو مفارق وغير مُلاسي للمادة ، ليس من عمل الطبيعي . ويحتمل أن يكون يعنى بكل نفس النفس السمائية والأرضية ، وبالنفس المشار إليها نفوس الحيوانات الأرضية .

(ز) أي إنما عني بقولي غير مفارق أنه : ولا في الانتزاع أيضاً لا مثل لا مفارقة ١٠ السطح والخط . قال الشرقيون لم يبين ما قاله إن الغضب لا يمكن أن يُجرّد عن الموضوع الخاص ، فإن الغضب هو نفس شهوة الانتقام . وأما الغليان فلازم من لوازمه مثل حمرة الوجه وانتفاخ العروق في العين . فليس ذلك جزءاً من ماهية الغضب . وقد يُفهم الغضب ولا يُدرى هل معه غليان دم القلب ، بل ولا يُدرى هل قلب وهل دم . فقول الرجل ليس بواضح في أن يبين أن الغضب لا يقبل الانتزاع .

أعلم أن الشيء الذي لا يوجد إلا مع بدن يفهم منه ثلاثة وجوه : أحدها أن يكون ذلك الشيء صورةً بدنية ؛ والثاني أن يكون سببه حالة بدنية ؛ والثالث أن يكون معه انفعال بدني لا يخلو منه . والأول من هذه الثلاثة يوجب أن يكون الشيء غير موجود إلا مع البدن ، وأن يكون الموصوف به غير قائم دون البدن ، وهو أن يكون ذلك المعنى من حقه أن يكون صورة قائمة بالبدن ، فيكون الذي ينسب إليها أولاً نسبة الملاسة إلى السطح ٢٠ قائماً في البدن . وأما إذا كانت المشاركة على أن البدن سببه ، فليس يجب من ذلك أن يكون المسبب قائماً في البدن أيضاً . فإنه جائز أن يؤثر الشيء فيما لا يقارنه ، وأن يتأثر عنه تأثر السموات عن الحرك الأول المفارق سواء جعلت التأثر من المفارق للبدن في البدن ، أو جعل التأثر من البدن في المفارق إذا كان المفارق قد ينفعل ، فإن كل واحد منهما [له] تأثير من متأثر إلى متأثر قابل . وكذلك إن كانت المشاركة على أن انفعال أحدهما يتبعه ٢٥

انفعال في الآخر . فهو أيضا راجع إلى مثل ذلك : فالغضب والشهوة لا يكفي في الدلالة على
أنهما بديان صرفان^(١) أن البدن بحسب أحواله يؤثر غضباً وشهوة ، فلا يبعد أن يكون
البدن إذا صار بحال صار لها النفس المفارقة بذاتها المواصله بعلاقة ما تستعد أن يحدث فيها
انفعال خاص بها من أسباب [١٥٥] بدينية ، أو إذا صارت النفس بحال مما يخصها تتبع
ذلك حال في البدن من غليان دم أو انتشار عضو . فالذي ندرى أن النفس غير متعلقة
بنفس الدم المنبث في البدن ، وقد تعرض له انفعالات تابعة لانفعالات النفس أو العصور
الذي به أول تعلق النفس . وكذلك يجوز أن يكون التأدي للمحسوسات من خارج إلى
البدن ومن البدن إلى النفس ؛ فيكون الحاسُّ النفس ، وإن كان السبيلُ البدن . وإذا
توهمنا أن النفس بلا بدن فحائر أن يتأدى إليها من الأمور البدنية ما من شأنه أن يتأدى
إليها . وأما ما تأدى إليها فليس بواجب أن يقطع عنها ويَزول ، إلا أن يصحح أن ذلك
لا يثبت إلا بالمقابلة مع السبب . وجائز أن تكون لها انفعالات خاصة لا تلزمها انفعالات
من البدن . فما لم يصح أن الغضب والشهوة والحسُّ أمور تقوم في المادّة البدنية لم يجب أن
يحكم أنها انفعالات بالشركة بسبب أنها تشتد ونفتر أو تسترخى وتضعف ، أو تتبعها أحوال
بدنية مع اختلاف أحوال البدن . والدليل على أن الغضب والشهوة لها انفراد حكم بوجه ،
أن العقل يمنع الغضب ويمنع الشهوة ، ولا يمكنه أن يمنع الألم الحسّي ولا اللذة الحسية .
فعلوم أن هذه مبادؤها الأولى في النفس . ويعرض لها أن تؤثر في البدن إذا تركت ، حتى
إذا مُنِع العقل عن ذلك ، لم يفعل البدن بشيء . فلا يبعد أن يكون الغضب أو الشهوة
أمرّاً في النفس يتبعه أمر في البدن من غير أن يكون هو معنى في البدن أو قائماً به . وقال
جالينوس : إن الأخلاق تابعة لمزاج البدن ؛ ولو كانت الأخلاق تابعة لمزاج البدن ، لم
يكن بعيداً أن يكون على أن النفس ، وإن كانت مباينة للبدن في القوام ، فإنها تتأثر مع
كل مزاج تأثيراً روحانياً تستعد به لسرعة غضب أو مُهم أو غير ذلك . والذي يقوله
الإسكندر ونبّيته^(٢) أن النفس لا فعل لها بذاتها من هذا القبيل . وليس في جميع ذلك
ما يدل على أن النفس صورة في الجسم .

(١) في الأصل : صرفين .

(٢) م : ونسه .

هذا الكلام قد غرَّ كثيراً ممن يميل إلى أن لا تبقى النفس ألبتة . فقالوا إن هذا الرجل حكم بأن أحوال النفس كلها بشركة حتى يلزم من ذلك أن يكون النفس لا تتهياً لها المفارقة . وقد التبس عليهم الأمر من وجهين : أحدهما لأنه يقول بشبه وليس يجزم القول جزماً ؛ والثاني لأنه سلف له في مُقَدِّم المقدمة الشرطية الفعل والانفعال جميعاً . فيجب أن يكون القول في المقدمة الثانية ، وإن لم يكن لها شيء يخصها — أى مما ذكرنا من الفعل • والانفعال — وإذا كان كذلك كان الاستثناء الذى يمنع المفارقة . ولكن يشبه أن يكون لأشياء من أفعال النفس وانفعالاتها يخصها حتى ينتج أنها ليس تتهياً أن تكون مفارقة . وهو إنما أورد الانفعالات وحدها وحين يتجرد لأن يرى أن للنفس أمراً يخصه نذكر أن ذلك الأمر ليس من حقه أن يسمى انفعالاً ، بل هو أمر فعلى . والدليل على أنه يريد ذلك أنه يعيد أشياء انفعالية مثل الغضب والسرور والشجاعة والبغض والمحبة . فإذن غرض ١٠ الرجل غير ما ذهبوا إليه . وقال المشربون : ومع ذلك فإن استدلاله على أنها بسبب ما يظهر معها من أحداث بدنية ، ويظهر معها من هيئات بدنية خاصة للمذعور والفضبان ، وبسبب أنها تسرع في بعض المستعدين — استدلال ضعيف ، كما شرح قبل . أى أن الناس [١٥٥ ب] طلبوا النفس من أحد الطريقين أو من مجموعهما .

(آ) قال المشربون : ما كان يجب أن يورد أفلاطون بعد انبدقليس ، فنبه على أنك ١٥ تظلم انبدقليس . فإن الناس يعلمون أن أفلاطون يرى أن النفس جوهر غير جسمي ، فتأولوا كلامه أنه يعنى بما يقوله أنا نمقل كل شيء بضورة عندنا في العقل كان جاداً^(١) أو إنساناً أو أى شيء كان . فتبينوا أيضاً أن انبدقلس ذهب مذهب هذا التأويل — يعنى مُدارسات أفلاطون .

من هاهنا يبين أن العقولات لا تدرك بعظم ، وشيء من عظم بياناً كلياً . وإن كان ٢٠ أورده جزئياً كأنه يخاطب طيأوس ويورد العظم على نحو ما يقول هو . فنقول إنكم تقولون إن العقل جسماني ، ويتصور المعقول بالملامسة جزءاً بعد جزء . فليتنا عرفنا كيف تتصور الشيء بجزء منه وبشيء منه : الجزء عظمي ، أو بجزء على سبيل الاستعارة ، مثل نقطة ما ،

إذا كانت النقطة بملامستها تنال الشيء وتتصوره . فما معنى الدوران والانقلاب على العقول فإنه إن كان يُنال بكل ملامسة بعرض في كل آن بنقطة . وتلك الملامسات في قوتها غير متناهية ، فيكون إنما يدرك الشيء مراراً غير متناهية . وإن كان إنما يدرك بعظم سواء كان عظماً مجلوباً من حركة مستدير لا يلاقى معظمه إلا بحركة مثل المدور بتدحرج على مسطح أو كان غير مجلوب به . فأما أن يكون ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك أو لا يكون مستحقاً ؛ فإن كان ذلك العظم مستحقاً لذلك الإدراك ، فيجب أن يكون لنسبة عظيمة بين المدرك والمُدرك . فبحسبه أن يكون المدرك العقلي شيئاً مشاراً إليه ، معه نسبة مخصوصة ، مثل ما للخير . وذلك غير واجب ، فإن من المدركات العقلية ما لا يتجزأ ولا ينقسم في النسب العظمية . وإن كان ذلك العظم غير مستحق له ، فيكون الإدراك قد حصل بما هو دونه . فإنه إن كان بالوصول دور ، إنما هو أقل منه ، لا يحصل الإدراك حتى يستوفيه . فذلك القدر مستحق . وقد قلنا إنه غير مستحق ؛ هذا محال . فإذاً يجب أن يكون الإدراك حصل قبله . ثم الكلام في ذلك المقدار الذي يحصل فيه قبله ، مثل الكلام فيه ، فيكون إذن قد أدرك الشيء مراراً كثيرة ، بل بغير نهاية . وإنما كلامنا في إدراك واحد من حيث هو واحد . فإن كان قد يجري في الإدراك أن ينال بأي جزء كان ، فما الحاجة إلى الحركة ؟ وإن كان يحتاج في الإدراك إلى أن يقع لكل التصور ملامسة ما مع كل التصور ، فالملامسة جزءاً بعد جزء لا غناء له ، لأن كل واحد منها لا يُنال به تصور ؛ وكل واحد منها يبطل عند انتقال الملامسة بالدور إلى جزء آخر ، فلا تحصل الملامسة بالكل معاً ، فلا يتهاى ألبتة الملامسة بالكل معاً . ثم كيف يدرك المعنى المتجزئ إن كان يدرك بغير مجزئ ، وغير المتجزئ ؟ وهذا الكلام عامٌ لوجوه كثيرة ، سواء كان يُدرك بحركة أو بغير حركة ، وبملامسة وغير ملامسة . أما بالملامسة والحركة ، فالأمر فيه ظاهر ؛ وأما إذا أريد به وجه العموم فليعلم قبله أن المعنى العقول ، وإن كان من المعاني التي لها أوضاع وأعظام ، فإنه لا يختص بوضع ولا عظم ، ولا يمكن أن يحمل له ألبتة ، من حيث يعقل ، وضع ولا عظم مخصوص . فإن المعنى العقول هو المشترك للجميع . وإذا خص بوضع وعظم مشار إليه معين ، وجب أن لا يشترك فيه الجميع . وإذا كان كذلك ، فالمعنى العقول مُبرّأ عن الأوضاع والأعظام المعينة وعن سائر

- الواحق التي يجوز أنه [١١٥٦] يعرض لجزئياته من الكيفيات والإضافات وغير ذلك ، بل إنما يكون الأمر المشترك فيه ، فإذا حللنا الصورة المعقولة أو العلم العقلي شيئاً متجزئاً ، وفرضنا لذلك المتجزئ جزءاً بالفعل بالفرض ، كما نفرض للجسم الأبيض جزءاً بالفعل بالفرض أو بسبب آخر من الأسباب التي توجب نوعاً من التجزئة ، وإن لم يفككت الاتصال . فإما أن يكون المعنى العقلي كما هو موجوداً في كل واحد من الجزئين ، أو يكون لا كما هو ، أو لا يكون موجوداً بوجه من الوجوه . فإن لم يكن لا هو ولا شيء منه موجوداً في شيء من الجزئين ، فكلية الجزئين خال عنه أصلاً . فإن التريع أيضاً ، وإن لم يوجد في جزء السطح الذي يوجد فيه التريع ، فإن شيئاً منه وما يتم هو به موجود فيه لا محالة . وهذا بين بنفسه . وإذ كان هو في الجزئين معاً موجوداً ، ففي كل واحدة منهما صورة معقولة مما غناه ما في الجزء الآخر في أن يتم ذلك المعقول ، ولأى سبب اختص المعقول بأن ١٠ أخذ من العظم كليته دون جزئيه أو جزءاً منه بمينه دون جزء ، وإذا كان حقيقة ذلك يتأتى أن يرسم في الجزء كما يرسم في جزء أعظم منه ، أو في الكل . وإذا كانت الحقيقة لا توجب ذلك ، فإنما يوجب ذلك الاختصاص معنى مضاف إلى الحقيقة . ولا يخلو إما أن يكون لازماً له أو عارضاً لوقت وحين ، وفي بعض الأقسام والأحوال . فإن كان لازماً له ، وجب أن يكون موجهه لازماً له . فوجب أن يكون ذلك الاختصاص واجباً . فوجب أن ١٥ أن لا يكون الانقسام إلى أجزاء متشابهة في الصورة . وقد فرضنا أنه كذلك . فإذا هو عارض له .

- ونحن قد أخذنا المعنى العقلي مجرداً عن الأحوال الأخرى غير ماهيته وما توجهه ماهيته في أن يعقل . فبين أن القسم الذي اعتبرناه فاسد . فبقى القسم الآخر ، وهو أن لا يكون المعنى في أحد الجزئين كما هو في الكل ويكون مخالفاً له . فلا يخلو إما أن يكون جزءاً من ٢٠ معناه ، أو لا يكون . فإن كان جزءاً من معناه ، والآخر جزءاً آخر من معناه ، فالمعنيان أجزاء الماهية ، وما كانا ليتفقا في تمييزهما إلى أن جزأنا نحن وقسمنا ، بل هما في أنفسهما متميزان ، وإن لم يكن جزءاً من معناه شيئاً منه فكل واحد منهما جزء من معناه . فلنا أن نجزي مرة أخرى وقسمة أخرى ولا نقف . فتكون إذن أجزاء المعاني للشيء الواحد

بغير نهاية . وهذا محال . فإذا لم يمكن أن يُجعل المعنى المعقول ممثلاً في شئ منقسم فإن كان المعنى المعقول غير منقسم — ولا بد من معنى معقول غير منقسم ، إما لأنه آخر ما ينتهي إليه أجزاء القسمة إلى مبادئ الحد ، أو لأنه بعض الذوات المشبهة للنقطة مثلاً وللعقل إن كان غير منقسم ثم يقدر في منقسم — وجب من ذلك أن ينقسم على النحو الذي ذكرنا ، وكان لا يمكن أن ينقسم بمتشابهه ولا غير متشابهه ، لأنها تكون حينئذ آخر المعاني على ما بينا . والمعنى لا جزء له ، فبين أن المعنى المعقول — كان منقسماً أو غير منقسم — فإنه لا يمثل في عظم ساكن أو متحرك . هذا ، وإن ^(١) جعل المتلقى للمعنى المعقول شيئاً ^(٢) لا يتجزأ كالنقطة ، فإن كان ذلك بالملامسة والمحاذاة أو غير ذلك ، فن البين أنه ممتنع ، وإن كان بغير [١٥٦ ب] ملامسة لم يمكن أيضاً ، فإن الذي لا يتجزأ لا ينفرد بشئ يختص به فيصير ١٠ الأفراد في الوضع من جميع جهاته عما يليه . وقد علم أن ذلك باطل . فبين من هذا أن المعنى المعقول لا يتصور في جسم ولا في شئ ذي جسم وفي جسم . وأما المحسوسات والمتخيلات فإنها أشياء مأخوذة مع أعراض لها تختص بأعظام ما على سبيل ما توجهه الملامسات والمحاذايات ونسب الأعظام والأوضاع في الجهات والأبعاد ، فلا يحصل إلا كذلك . وتلك تقتضى أعظاماً معينة ومقادير معينة ، والمعقول النسب غير معتبر مع الأجسام بالقرب والبعد ١٥ ولا مناسب للأعظام والأوضاع ، ولهذا السبب يختلف المحسوس عند الحس بحسب اختلاف هذه الأحوال . ولهذا يرى الشئ مرة صغيراً ، ومرة كبيراً بحسب البعدين . ولهذا السبب لا يحس الإنسان من حيث هو إنسان ، ولا الخيال أيضاً تحضر صورة متخيلة إلا على وضع معين وقدر معين ، وبحيث لا يصلح أن يكون محمولاً على كل إنسان ، وذلك لأنه فعل بآلة جسمانية لقوة جسمانية . فقد انضح وتبرهن حق التبرهن أن المعقول لا يُنال بمتجزئ ولا يعتبر متجزئاً ^(٣) ، وأن المعقول الواحد لا تقع عليه ألبنة التجزئة التي نكون على سبيل المجاورة والترتيب . وإذا كان كذلك ، فالمعقول غير مدرك بمتجزئ ولا عظم . ويجب أن تعلم أن أرسطو توقع أن يُعلم من هذا الموضع أن المعقول لا يلحق بقوة جسمانية ، وأن النفس

(١) س : فإن .

(٢) س : شئ .

(٣) س : متجزئ .

العاقلة جوهر غير جسماني ولا منطبع في جسم ، وإنما يتينه وبين الجسم علاقة أخرى . فهو بعد هذا لا يشتغل بإثبات أن النفس العاقلة تفارق أو لا تفارق . وإنما يشتغل بأن : أى قوى النفس يصحبها إذا فارقت ، وذلك في الثالثة من مقالات الكتاب . ويجب أن نعلم أنه قد بقي علينا في تفهيم هذا البرهان عهدة شئ واحد ، وهو أن الإدراك العقلي يكون بأخذ صورة معقولة مطابقة لصورة الشئ الذى يقال إنه عقل ، وليكن هذا دينا . فإن أحببت أن تجعل هذا البرهان كالحسوس كما يفعله المهندسون فاجعل العظم العاقل ا ب والصورة المعقولة ح ز واقسمهما معاً بخط ه ز . واعتبر ا ه هل فيه شئ من ح ز مثل ح ز ، أو ليس فيه . وذلك الشئ هو نفس ا ه ب ح ز ، في المعنى أو غيره في المعنى وشئ منه . واعتبر كيف يكون ح ز في المعنى هو ح ز و ح ز ، وهما غير إن أفهما بالشخص غير بن^(١) ، أو بالمعنى . ولم يجب أن يكونا بالشخص غير بن . ثم انظم الكلام على الوجه المذكور ، واعتبر أيضاً انقسام ا ه إن احتجت إليه ؛ ١٠ وستجد هذا في كتب المشريقين [كالحسوسة] .

(أ) يعنى أنه وإذا كانت التصور بالعقل يحتاج إلى دوران لا يقف ، فلا يجب أن يكون الجوهر العقلي مغتبطاً به وحريصاً عليه . وإن كانت تلك الحركة ليست ذاتية دائمة فهي عارضة قسرية من محرك من خارج يجب أن يكون على خلاف مقتضى طبيعته ، فيكون التصور بالعقل أمراً خارجاً عن مقتضى طبيعة العقل . ١٥

(أ) أى أن الأشياء التي توهم أنها حركات وأنها للنفس ، هي مثل الاعتماد والسرور والإحساس والتمييز . ويعنى بالتمييز الحيواني الذي هو مكانه الوهم أو تصرف العقل في الخيالات ، ليس الإدراك [١٥٧] العقلي ، نصوراً كان أو تصديقاً ، فإن ذلك يُفرد له قولاً بعد قليل . قال : فهذه يُظن أنها حركات ، ثم يُظن أن النفس تتحرك بها .

(ب) أى أننا ، وإن سلمنا أن هذه حركات ، فإنها حركات للبدن من النفس ، لا حركات في نفس النفس . وذلك أن النفس إذا تمثل فيه رأى ما فظن — وإن لم يكن ذلك نفسه حركة للنفس ولا للبدن — عرض للقلب انتفاخ ولديه عليان ، فكان ذلك غضباً . وكذلك في سائر الأعراض المذكورة . فال مشريقون : هذا القول غير محصل ، وذلك أنه

إذا نسب إلى النفس رأى ما ، فليس نفس ذلك رأى غضباً . فإنه قد يعرض مثل ذلك ويكون مع ضد الغضب ؛ ونفس غليان الدم ليس هو الغضب ، لأن الغضب يعقل غضباً وأذى هي شهوة من النفس إلى الانتقام ، ولا يدري أنه غليان نفسه ولا مع الغليان . وإذا تصوّر الإنسان غليان دم القلب في نفسه لم يتصور المعنى المطابق للاسم الذي هو الغضب . وإذا أضاف الغليان إلى شهوة الانتقام جعله غلياناً من الغضب كملول الغضب لا كجزء من الغضب ، ولا هما جزءان من معنى الغضب فلا يُعرَف إذن الغضب فيما بين ذلك وكذلك سائر العوارض . فيشبه أن يكون الغضب حالاً تختص بالشئ الذي معه الرأى ، ويكون حيث الرأى ، أو يكون في غيره ، إلا أنه غير الجسم الذي يصفونه ، أو يكون في ذلك الجسم ، كأنه غير الحركة التي يصفونها . قال المشريقون : فيحتاج إذن أن يُبحث في هذا ، لا مثل هذا البحث ولا يقتصر على هذا القول . ١٠

(١) قال المشريقون هذا يصح إن لو تقدم فين أن موضوع الغضب شئ غير النفس مبين له جملة ، أو هو جملة ، مركبة منه ومن البدن . قالوا : ثم قوله إن هذا سببه ؛ فقول القائل إنها تنسج وتبنى كان هذا قولاً باطلاً^(١) . وليس هذا بقول باطل ، بل النفس في النسيج والبناء مستعمل لآلات ملازمة بدنية وآلات مضافة إليها من خارج تتحرك هي عن النفس ، والنفس فيها المحرك الأول ، وإليه ينسب النسيج والبناء . فإن الإنسان من طريق ما هو إنسان ينقسم في نسجه إلى محرك وإلى آلات . فإذا نسب النسيج إلى الجملة فيكون كما ينسب الفعل إلى جملة محرك وآلات . وهذه النسبة لا تمنع أن يكون المحرك منها هو المحرك الأول وأن ينسب إليه الفعل وهو أن يكون الفاعل بالحقيقة . ثم مع هذا فإن كون النفس محركاً كاللبدن أمر يختص بالنفس ، ليس يمكن أن يقال إن كونه محركاً أمر بشركة بينه وبين البدن . وإذا كان كذلك فالنفس هي المبدأ الأول للنسيج والبناء وهو بالحقيقة النسيج والبناء ، وإن كان الناس يحرون على حسب الظاهر وعلى حسب قلة تمييزهم بين المحرك بذاته والمحرك ، تجري^(٢) فيه الجملة تجري المحرك والنساج . فإذا كان يجب أن تجري النفس في نسبة

(١) ص : قول باطل .

(٢) الأصل غير واضح تماماً ، وهو : والمحرك لحر فيه الجملة مجرى ...

الغضب إليها محرماً في نسبة النسيج إليها فهي أيضاً المبدأ الأول للغضب .

- (ب) أى فإذن هذه المعاني التي سمونها حركات ليست في النفس ، بل في البدن ؛ فتارة إذا حصلت في البدن فأدى أسرها إلى النفس فيكون الابتداء منها ، كما أن الإحساس يتم بتأثير في البدن يؤدي إلى النفس ؛ وبارة يكون ابتداءها من عند النفس ويؤدي ذلك إلى وجود الحركات في البدن أو السكونيات مثل التذكر ، فإن مبدأه [١٥٧ -] هيئة في النفس ، ثم تعود الهيئة المتدكرة فتتحرك بها الروح التي فيها الخيال ، أعنى القوة المصورة ويرسم فيه منه . وإما قال : أو السكونيات ، لأنه إما يسميها حركات على وجه المساعدة ؛ وليست بحركات ، بل هي هيئات تحصل مستقرة ، فتكون أشبه بالسكونيات .

- لما فرغ من الانفعالات التي هي ما هي بمشاركة البدن أراد أن يعلم أن هاهنا أمراً^(١) يختص بذات النفس بلا شركة . فقال : فأما العقل وهو الإدراك العتلى المحض ، تصورا كان أو تصديقا ، فإنه شيء يكون فينا بعد ما لم يكن ، أى في أنفسنا ؛ وليس مما يفسد . ولو كان ذلك مما يفسد لأجل البدن ، لكان يضعف لأجل ضعف قوى البدن . فكان لا يمكن أن يكون شيخ ألبته نتحفظ فيه العقولات ويتصرف فيها إلا أضعف مما يكون في شبابه ، كالحال في جميع قواه البدنية . وكان تأليف القياس في هذا أن يقول : لو كان العقل يفسد لأجل فساد البدن ، لكان كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن . ثم نستثنى نقيض التالي وهو أنه ليس كل عقل يضعف لأجل ضعف البدن ، فينتج بعض المقدم ويصحح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث :

كل ما يعقل به من شيخ فهو عقل .

وليس كل ما يعقل به من شيخ يكل ويضعف في الشيخوخة .

- ٢٠ فينتج : فليس كل عقل يكل ويضعف عند الشيخوخة .

ثم يقول : ولكننا نجد ما يعرض — أى أحيانا — من كلال فعل الشيخ إنما يعرض كما يعرض في الحواس — يعنى بهذا أنه ليس بالواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل الشيخ يكل ألبته . بل إذا كان عقل ما لم يكل في الشيخوخة — وإن كانت العقول تكل

- فيها — فالمطلوب صحيح . فإنه يجوز أن يكون الفعل الذي ليس بشركة قد شغل عنها الفاعل بأفعال بالشركة ، مثل ما يعرض للفارس الراكب فرساً رديء الحركات نزاعاً من أن يشتغل بمراعاة مركبه عن أفعال خاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس . وكذلك قد يشتغل الإنسان عن خواص أفعاله لما يتلذذ به من مشاركة غيره أو بتأذى . ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة إنما يصار إليه من الفعل الذي بالشركة ، مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في أول الأمر إلى تخيلات تنصرف فيها النفس تصرفاً سنذكره ، فإذا عيق عن استعمال التخيلات لآفة في أعضاء التخيل كَلَّ فيها عن عقله . فالشيخ إذا عَرَضَ له أن يكل وأن ينصرف عن المعقولات ولا يتصرف فيها ، فالسبب أنه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عرضت له آفة في آلات ربما احتاج إليها في الابتداء ، لا لأن الأصل ضعف أو انفصل ؛
- ١٥ — أعني بالأصل النفس — ؛ وإلا لكان كل شيخ يفقد كمال عقله عند التشيخ ؛ وليس كذلك . بل ربما صار تصويره العقلي حينئذ أفضل . بل هذا سبب عائق له عن خاص فعله على النحو الذي ذكرناه ، كما يعوقه عن صحة الحسن . ومعنى هذا أنه يجعل الحسن أمراً تابعاً للنفس التي هي الأصل ، فائضاً منه إلى الآلات . إذ النفس عنده واحدة هي الأصل والقوى تفيض منه في الأعضاء بحسب الأعضاء وقبولها . ويرى أن النفس الحساسة ليست نفساً أخرى ، بل نفسانية أو قوة فائضة عن النفس الأصل إنما كمالها بالعضو [١١٥٨] الذي هي كمال له . وهذا شيء يتكفل المشركيون بتنظيم القول فيه . فكما أن النفس يعرض له بسوء مشاركة البدن أن لا يفيض عنه الشيء الذي ليس فيضه عنه بشركة البدن . وكيف والبدن هو القابل ، والنفس هي مبدأ الإفاضة ، بل فيضه منسوب إلى النفس وحدها . وإنما لا يفيض أو يفيض لا على الكمال بسوء مشاركة البدن . كذلك قد يعرض سوء مشاركة البدن أن لا يتم الفعل الخاص بالنفس من النفس . فالشيخ لم يؤت في كلال تعرض له في التصور إذا عرض بسبب أن النفس الأصل قد انفعل شيئاً ، بل سبب عارض له كذلك لم يؤت في كلال حسى يعرض له حتى تكون قوة الخير الفائضة عنه بسبب أن جوهره قد انفعل ، بل لسبب عارض له . ولو أعطى الشيخ عيناً كمين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس الشاب . ولو كان قد انفعل أصل النفس شيئاً لكان — وإن صلحت الآلة — لا يتم فعلها بها ، أو الموضوع لا يتم إفاضته عليها . فبين أن النفس في الشيخ — وإن ضعفت حامته ،
- ٢٥

- غير منقطعة في نفسها ، بل عارض لها حال عارضة من خارج تعوقها عن خاص فعلها ، كما يفرض في الشكر وفي حال المرض . وكذلك إذا عرّض للتصور العقلي والنظر المنسوب إليه أن تغير حاله واختلف ، فلأن شيئاً من الأسباب الباطنة في البدن عرض له حال كما يعرض في مثل الإحساس ، ولكن في الأعضاء الظاهرة . وأما أصل النفس وذاته الأولى الحقيقية فلم تتغير أبته ، ولم تتوجه إلى الفساد . وذلك لأن الشيء الذي به تنقل ، لا يمكن أن يكون مشاركاً للبدن في القوام لما علمت ، ولأن الشيخوخة قد لا تحلّقه ولا يضعفه ويضعف سائر القوى . واعلم أن هذا البيان خاصٌ بالنفس الإنسانية . وأما النفوس الأخرى فلا يسلم فيها أن العين إذا صلحت أبصر المسنّ فيها كالشباب . وذلك لأن العين ، وإن صالحت مزاجها ، فإن القوة تأتيها من عضوٍ آخر هو المبدأ ، أو من قوة أخرى هي أصل النفس .
- فإذا كان الحيوان ممعناً في السن فكان النفس الأصل منه بدنياً ، وجب أن تعرض للنفس ١٠ الأصل آفة بالأسنان ، فلم يكن الفاعل قوياً على الفعل ، فلم يتمّ الفعل ، وإن كان المنفعل تام الاستعداد ويكون كما يعرض أن يلحق الدماغ آفة والعين صحيحة المزاج والتركيب ، فتلحق الإبصار آفة . ولم يورد أرسطو مثال الخير مثال الحس على أنه أمر ظاهر لا ريب فيه . بل على أنه مثال من نفس المذهب ، يقال فيه ما يقال في المقدمة التي يقاوم بها إعراض — فكانه قد أعرض أحد — فقال : والشيخ يكلّ في التصور العقلي . فكلّ ما يكل ، فيه سبب آفة ١٥ في مشارك ما ، فذلك لآفة في الأصل . فبين أن ذلك لا يجب أن يكون لآفة في الأصل ، بل يجوز أن يكون لكذا . وقولنا في الحس أيضاً هو هذا القول ، فإنه يصدر عن النفس ، ثم يعرض عائق فلا يصدر عن النفس على ما ينبغي ، وإن لم يكن بالنفس آفة فإنه يجوز أن تكون لا لآفة في النفس بل لآفة في شيء غيره وهو المنفعل وأن يكون الشيخ لو صلحت عينه وأعضاء أخرى أن كانت متوسطات بين النفس وعينه لحصلت له قوة باصرة يبصر بها كما يبصر الشاب . ٢٠
- وكما أن هذا يجوز أن يدعى ويقال من غير أن يكون [١٥٨ ب] محالاً في نفسه ، إلى أن يبين أمره ، فكذلك يجوز أن يقول أيضاً إن هذا المبدأ قد يشغل عن فعله ويعاون عن فعله من غير آفة في جوهره . فتكون إذن الكبرى في قياسهم غير مُسلم . ولقائل أن يقول إن الشيخ لعله إنما كان يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة ، لأن عقله يتمّ بعضه في البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأعضاء . لكنه ٢٥

- يجب أن يعلم أن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة ، لانحفظت الأطراف ولم تسقط قواها ، وكان الحال فيها هو الحال في شرح الشباب . فإنما تسلم المبادئ والأطراف لأنها تكون قد نزلت عن درجتها الأولى وانحطت وحلت بين الأطراف وبين الفاعلات فيها . فلا كبّد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة . ولذلك نجد في نبضه وفي بوله وفي أفعاله دماغه الطبيعية تفاوتاً عظيماً . ثم لقاتل أن يقول : إن الشيخ تحيّل أيضاً وتذكّره وحفظه محفوظاً^(١) ليس دون حال عقله . والجواب أنه ليس كما نظن به . فأما ذكره للأمور الماضية التي في ذكره لها كالشاة ، فإنما يكون ذلك لأن تكرر مذكوره على وهمه وهو شيخ أكثر من تكررها عليه وهو شاب . فيكون السبب المؤكّد للحفظ أقوى فيه منه في الشاب ٥
- فإن استويا فإنما يستويان بسبب المنفعل وإن كان أضعف . فالسبب المؤكّد له أكبر ، على أنه ليس كذلك ، لا في حفظه لصور المحسوسات ، ولا في حفظه لمعانيها . وإن شئت أن تعلم ذلك فحرب حفظه لها وقد تأديا إليه وهو شيخ ، وقسّه بمثل ذلك وهو شاب أو صبي . فنجد أنه لا يتحفظ له الشيء ، لا عدداً ولا مدةً ، كما كان يتحفظ له قبل ذلك ، ونجد تذكّره لما فات أضعف أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه . وأما الأمور المحفوظة قديماً فإنما يتساوى فيه حفظها وحفظ الشباب ، لأنه ليس يتساوى فيهما السبب المحفظ عدداً . ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك في حفظ الشباب أوضح وأصنى وأشد استصحاباً للأحوال المطيعة به ؛ والمرتسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لوحاً ولعناً . ولقاتل أن يقول إن الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية ؛ بل قد يوجد أثقب رأياً وأصح مشورة من الشاب في الأمور الجزئية الخيالية . وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله . فالجواب عن ذلك أن ذلك بسببين : أحدهما لأن آلاته أكثر ، والثاني ٢٠ أنه يستعين بما هو مساوٍ لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات . فأما أن آلاته أكثر ، فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر ، لأن تجاربه أوفر . ثم إنه ليس يتصرف فيها بالخيال والقوى الوهمية فقط ، بل يرجع فيها إلى العقل ، فيستعين به في طريق القسمة

- لأسباب الواقعة والممكنة وطرق الاعتبار للأوائل . ثم لقائل أن يقول إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دُرْبَةً ، فصارت آلاته ، وإن ضعفت في طباعها ، أقوى في دُرْبَتِها قوةً ولذلك الشيخ المدرَّب أقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب الذى يدرِّب . فالجواب أن الدربة إنما يتحصل لها حكم من جهتين [١٥٩] : أحدهما أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتمثل في الخيال أشد ، فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر . والثاني أن الأعضاء تستفيد بذلك حُسْنِ تشكُّل تستمد به هيئات التحريك . وليس يمكن أن يقال هذا في باب المعقولات . فإن العقل أيضاً ، وإن سلمنا أنه يعقل بتحريكات لآلات ، فليس يستحفظ في النفس خيالا لشيء منها ، كما يستحفظ هيئات اليد والقَدْرُوم ونحوه . ولا أيضاً يمكن أن يقال إنه يستعين بآلات حاسية عاصية يفيدها الاستعمال طاعة . فإنه وإن سلمنا أن العقل بفعل بتحريك ، فليس بتحريكات مستعصية ، ولذلك فإن الصحيح الفطرة الأصلية يسرع في العلوم فيميز فيها على الاستواء . وإن كان بعض الناس يحتاج أن يراض من جهة التفتن لمعانى الألفاظ ، ومن جهة معاوكة من خياله ومعارضة منه لعقله ، حتى يفهم الحال في ذلك ، فيعقله ويستوى في أدنى مدة وأخف كلفة . ثم يقول : وأما التمييز — وقد عرفنا ما يريد به — والمحبة والبغضاء فليست عللاً أى آثاراً وانفعالات لذلك ، أى للنفس الأصل . لكن إنما هي علل وآثار لهذا البدن الذى له ذلك النفس الأصل من حيث له ذلك ، أى ولو لم يكن له ذلك لكان لا يصلح أن يتأثر بهذه الآثار . قال : ولذلك إذا فسد هذا — أى البدن — لم يبق لذلك الذى هو النفس أن يتذكر أو أن يحب ، فإن هذا لم يكن لذلك ، بل للحالة المشتركة التى بينهما . ويشبه أن يعنى به الوهم والتخيل أو قوة الشهوة ونحو ذلك . فإن أمثال هذه هى أشياء بدنية نفسانية معاً ، لأن قواها في البدن وفيضها من النفس الأصل ، على مذهب الرجل وهو المذهب الحق .

٢٠

قال : فأما قوة العقل خَلِيق أن تكون شيئاً إلهياً وشيئاً لا يتأدى بالانفعالات الجسمية . ويجوز أن يكون يعنى به الأثر النفساني والصورة التى ترسم فيه . ويجوز أن يعنى به الفعل النفساني الخاص به ، وهو التصرف في المعقولات . ويجب أن تعلم أنه ليس يعنى بالمحبة والبغضة إلا الحيوانية

والشهوانية وما يتعلق : إما بشخص فاسد ، أو بقوة فاسدة ، دون المحبة العقلية فإنها لا تفسد وإن فسد البدن .

والحبة العقلية هي للأمور الجميلة بذاتها ، الكاملة في حقيقتها ، اللذيذة في هويتها ، البريئة عن التغير والفساد . وعشق القوى العقلية لها وللتشبه بها عشق لا يفسد بوجه .

(أ) أى كيف نعلق الحياة بها : أواحده ، أو بأكثر منه ، أو بالجميع ؟ فأقول إنه يجعل الحياة معلقة بالأصل وليس يصرح به الآن .

(أ) أى أنها التي بها تكون جواهر ما ، بالقوة . فإن كل جوهر مركب هو بهيولاه بالقوة ، وبصورته بالفعل . أو يعنى أنه الجوهر الذى لا وجود له باعتبار ذاته إلا الإمكان والقوة ، وإنما تقيمه بالفعل الصورة .

(أ) قال المشريقون : هذا الكلام يتم هكذا : والنفس من الأشياء التي في موضوع ،

وليس كموضوع حتى يكون قياسان من الشكل الثانى بأوسطين : أحدهما قوله : من الأشياء التي في موضوع ؛ والثانى قوله : كموضوع . وينتج مع المقدمة التي أوردت بالفعل أن النفس

ليس بجسم ، أو أن الجسم ليس بنفس . لكن المقدمة التي موضوعها النفس [١٥٩ ب] غير مسلّمة . فإنه بعدد لم يعرفنا من حال النفس شيئاً . فلا ندرى : هي موضوع أو كموضوع ؟

فإننا في هذا الوقت جاهلون بأمر النفس . فإن أراد بالنفس الحياة ، فإن جميع ما قاله مُسلم به .

وإن أراد به شيئاً يفعل الحياة فلا ندرى أنه جسم أو ليس بجسم ، وأنه مفارق أو غير مفارق . فلمله جسم نافذ في الجسم المحسوس ، أو لعله سبب مفارق ليس منطبعاً في المادة .

والصواب أن يقال في بيان أن النفس ليس بجسم هكذا : إن الجسم بحجميته لا يفارق جسماً آخر حتى يكون أحق بأن يكون نفساً منه ^(١) ، بل بأمر آخر وسبب آخر وصورة

فيه . فلتكن تلك الصورة هي المبدأ الأول وهو النفس . وذلك أن الجسم ، بما هو جسم ، كسائر الأجسام التي في جواره ؛ فلا أمر ما اختص بأفعال وأحوال : ويسمى ذلك الشيء نفساً .

(ب) قال المشريقون : ليس يتم كونه صورة بجسم طبيعي له حياة بالقوة ، إلا بعد كونه

(١) في الكلمة كشط وفوقها منه ، والمعنى ينشقق منها لهذا أبتناها .

صورة ولم يبين بعد أنه صورة . بل أخذ أخذاً في قوة القياس الذي يقدم أن النفس في موضوع .
وكان يجب على هذا أن يقول : والنفس هي في موضوع لهذا الذي له الحياة ؛ فهو صورته .
(ج) قال المشركيون : إنه لم يبين بالاستكمال ، بل هو الاستكمال ، وسكت .

(د) يشبه أن يكون أرسطو يعنى بالصورة كل ما يضاف إلى الموضوع ، فيكون
باقتراحه به أمر له وحدة ما طبيعية متجهة نحو أفعال تتم فيهما ، سواء كان ذلك الشيء .
منطبعاً في المادة ، أو لم يكن . ويكون قوله : « والنفس في موضوع » ، المحذوف من
قياسه ، مفهوماً^(١) . والنفس لا تمنع أن تكون في موضوع . والجسم يمنع من ذلك . لأن كل
ما يقال له إنه نفس هو منطبع في الموضوع قائم به . ويشبه أن يكون يعنى بالاستكمال
أمرأ غير ما يعنيه بالصورة . وإن كان لازماً له فيكون إنما يسعى الشيء صورة بقياسه إلى
موضوعه ، ويسميه استكمالاً بقياسه إلى كل ما يكمل به . وقد يكمل به الموضوع أو الهوى
لا على أنه جزء منه . وقد يكمل به المركب الذي ينال طبيعة نوع علم أنه جزء منه يصدر
أفعاله ، فيكون أثر الاستكمال على الصورة ، لأن الاستكمال استكمال النوع والصورة صورة
الهوى . فإن الهوى هي التي تتصور بالصورة ، لا المستكمل . فإن المستكمل إن تصور بشيء
فإنما يتصور بأشياء بعده ترد عليه لا كجزء منه . ولأن الصورة توهم الانطباع هرب منها إلى
لفظ آخر يصلح للمفارقة وعبر المفارقة . وإن كان غرضه الآن بالصورة ما يعتمدها ، فقد
عدل عنه إلى لفظ جديد ليس له إيهام معتاد .

قال المشركيون : ما أحسن ما ذكرت ، فأين الرجل عن معرفة ذلك ! قد يفهم من
القوة النظرية الاستعداد لقبول المقول والاعتدال على النظر العقلي ؛ وقد يفهم منه الجوهر
الذي له هذا الاستعداد ، أو الجوهر الذي كمل بحسب هذا الاستعداد ؛ ولذلك قد يفهم من
العقل الجوهر العاقل بالقوة أو الفعل ، وقد يفهم منه الاستعداد الخاص باسم العقل
الهولاني ؛ وقد يفهم منه كمال هذه القوة وهو المعنى المقول المرسم فيه كالصورة في القابل ؛
وقد يفهم منه العقل المفارقة الذي هو سبب لخروج أنفسنا من القوة إلى الفعل في المقولات .
فنتقول : إنه يجوز أن يكون أراد الاستعداد نفسه . فإن ذلك يجب أن لا يكون بنفسه أسراً
قائماً بذاته ، بل الاستعداد لا محالة يكون بجسم أو بجوهر غير جسم [١١٦٠] ولا يمكن

أن يكون بما هو استعداد يفارق ما هو مستعد به وهو استعداد فيه إن كان قائماً ربما^(١) هو مستعد به . وإن لم يكن قائماً به ، فليس هو صريح استعداد ، لأنه من حيث هو موجود قائم بذاته ، هو غير مضاف ، بل هو معقول بنفسه . ومن حيث هو استعداد فهو معقول بالقياس إلى غيره . ولا يجوز أن يكون أراد نفس الصورة المعقولة ، فهي غير مفارقة عند أرسطو . وإنما يقول بقيامها بأنفسها مجردة عن النفوس أفلاطن^٥ .

ولا يجوز أن يكون أراد العقل المفارق ؛ فإن شيئاً من العقول المفارقة لا يجوز أن يقال فيه إنه أحد ما يجوز أن يفارقنا أو يقوم دوننا . فإن الشيء الذي هو مبدأ وجود الكل كيف شك في أمره أنه مفارق لكل شيء ؟ وكذلك الملائكة الذين لا يخاطبون شيئاً من الأشياء . ومثل من ذهب إلى أنه أراد العقل المفارق مثل من يعد الأعراض والأحوال التي لأبداننا : ما الذي يفارق منها وما الذي لا يفارق . فنقول : أما السواد فغير مفارق ، وأما الشعاع الذي يقع عليه فغير مفارق ، لكن الشمس مفارقة ، وهو لا . فإنهم أيضاً يقولون إن هذا الشيء الذي هو العقل الفعال إنما يخرج نفوسنا من القوة إلى الفعل في العقل بأن يتحد هو نفسه بنفوسنا ويصير صورة لها ، ويصير عقلاً لنا مستفاداً . فإذا اضمحلت أبداننا بقي هو كما كان أولاً ، ليس أنه يؤثر في أنفسنا أثراً ، ويرسم في قواها مثل ذاته نفساً عقلياً محاكياً . ومع ذلك فإنهم يحملون المستعد لقبول تلك الذات قوة جسمانية واستعداداً في قلب أو دماغ ، فيحملون المفارق الذي يقضون لمثله أن قوته غير متناهية .

وقد صرح أرسطو أن عدة من الأمور العقلية كل واحد منها غير جسم لسبب واحد وهو كونه غير متناهي القوة ؛ وبذلك حكم عليه بالمفارقة وأن لا يتحرك ولا بالعرض ، فإنه قال : ما قوته غير متناهية لا يتحرك ، ولا بالعرض . فترى — إذا صار عقلاً مستفاداً في جسم لنا — هل يكون إلا كسائر الصور والقوى ، متحركاً بالعرض ومحصوراً في قلب أو دماغ . ثم كثير منهم يحمل العقل الفعال هو الإله الأول ، فيبلغ من جهله أن يجعل الإله الأول الحق محصوراً في قلب أو دماغ . وهذا جهل وجسارة على رب العالمين . فنقول لهم : إذا خرج نفسنا من القوة إلى الفعل في معقول واحد ، فصار له ذلك بالفعل ، فقد اتحد به العقل الفعال

(١) هذا اللفظ مضاف من عند ناسخ آخر فوق اللفظ التالي .

- كما هو ، أو اتحد به شيء منه . أو إنما يمثل فيه أثر منه . فإن كان اتحد به العقل الفعال كما هو ، فقد صار عقلاً بالفعل في جميع المعقولات ، فلم يجهل شيئاً من الأشياء ويطلبه . وإن كان إنما يتحد به شيء منه هو ذلك المعقول ، فقد جعلوا ذات العقل الفعّال كثير الشعب ، وأن بعض أجزائه وأحواله تتصل بشيء دون الباقي . فهو مع ذلك بحيث يفارقه بعض أجزائه ولواحقه . فإنه لا يمكن أن يكون ، وهو واحد ، بالعدد فيه ، وهو مبين ، وفي غيره . ثم ٥
- العجب الآخر أنهم يقولون في مثل العقل الأول أنه لا يعقل إلا ذاته فقط . فهذا الذي يقول منهم هذا ، يلزمه أن يقول إن العقل الفعّال إنما يتحد بالنفس حين تعقله النفس فقط . فأما المعقولات الأخر فلا يحتاج فيها إلى اتحاد العقل الفعال به . ولكن من رأيه أن كل خروج عقل من قوة إلى فعل هو بالعقل الفعال ، وإن كان العقل الفعال ليس يتصل في خروج من القوة إلى الفعل إلا بكليته ولا بأجزائه ، بل إنما يقع منه في القابل للمعقولات أثر فقط ١٠
- يحاكمه [١٦٠ ب] ؛ ونحن إنما نخرج إلى الفعل معقولاً معقولاً ، فلا يتفق البتة أن يتحد بنا العقل الفعال ويصير كمالاً بالفعل لشيء منا . فإذا لا يجوز أن نقول إن أرسطو يشير إلى أن الذي يفارقنا هو ذلك العقل الفعال . فبقي أن يكون غرضه باقي الأقسام ، وهو الشيء الذي له قوة على أن يعقل بالفعل أو الشيء الذي صار عاقلاً بالفعل ، أو هو عاقل بالقوة . فلنفرض أن كلامه في الذي هو الجوهر العاقل إذا حصل عاقلاً بالفعل ؛ ولنفرضه غير عاقل ١٥
- بالقوة . فإن كان ليس من شأنه أن يقوم بذاته فماهيته مفتقرة إلى شيء آخر يقوم به . وليس يمكن أن يلحقه شيء من الأعراض التي تعرض له ، والكمالات التي تلحقه فتجعله قائماً بنفسه ، فإنهم أنفسهم يقولون إن الشيء الذي لا يكون قائماً إلا بشيء يقوم به ، فإنه لا يصير بلاحق يلحقه يعينه مستغنياً عن الشيء الذي يقوم فيه . فيكون الواحد يكون صورة أو عرضاً لا يقوم إلا بموضوع أو هيولى ، ثم ينقلب إلى جوهر آخر مفارق بنفسه ٢٠
- للاحق يلحقه . فإذا كان هذا مما لا يقولونه هم ، والبرهان يمنعه ، فإذا لا فائدة في أن يتخصص هذا بالجوهر العاقل بالفعل . فبقي أن يكون غرضه بهذا الجوهر ، الذي من شأنه أن يعقل . ولا يخلو إما أن يكون ذلك جسماً أو جوهرًا غير جسم . ومعلوم أنه ليس إنما وقع الشك عند أرسطو في أن أجزاء من البدن هل تفارق ، ومن شأنه أن يُعقل على حاله فبقي أن يكون جوهرًا غير جسم . ثم قد علم من مذهب أرسطو أنه يرى أن النفس واحدة ٢٥

في كل بدن حيواني وأنه إنما تتكثر القوى المنبعثة عنه لعل . فلا يخلو : إما أن يكون هذا الجوهر فينا هو هذا الأصل ؛ أو يكون الأصل شيئاً آخر ويكون هذا شيئاً منبعثاً . فإن كان الأصل شيئاً آخر ، فإما أن يكون من الجواهر المفارقة فيكون ذلك مفارقاً ومعه هذا المفارق فيكون إذن هو الذي له هذا المفارق ، وينبث منه ويقوم به ، فيكون هو أصل الجوهر الذي الكلام فيه ؛ وإن كان غير مفارق وينبث منه جوهر مفارق ، فهو من المحال الذي لا يمكن ، أعني أن يكون ما لا يفارق علة لوجود ما هو مفارق .

فيلزم من جميع هذا البحث والتفصيل أن النفس الأصل الذي فينا ، الواحد الذي هو مبدأ لجميع القوى الآخر — هو الذي يبقى ويفارق ؛ وأن هذا هو مذهب الرجل . وأما كيف تكون النفس الأصل فيما هو غير الإنسان ، وكيف يكون ، ما نظن أنه الآن منبعث عن أصل ، أصلاً في غيره — فإن ذلك من المباحث التي من شأنها أن يُفرد لها قول . ويجب أن يُعلم ذلك من كلام المشرقيين .

(آ) إن أرسطو ينادي في كل موضع أن الشيء الذي للإنسان له حكم آخر .
(ب) يعني أن غاية ماله النفس النباتية ، التوليد المثل . وذلك إنما هو للكامل مما له تلك النفس ، دون ذي العاهة ودون ما يتولد من تلقاء نفسه — وإن كان المشرقيون لا يسمون هذا — ويحفظ النوع ، فيشبه الفاسد الأبدي ، إذ كان لا يمكنه أن يبقى بالشخص فأعطى أن يبقى بالنوع ، إذ كان البقاء شيئاً مشوقاً إليه شوقاً طبيعياً أو إرادياً . وبسبب البقاء يقتضى ما يقتضى ، ويولد ما يولد .

(ج) أى « الذي من أجله » على ضربين : أحدهما الذي من قبله ، وهو مثل اللذة والخير والصحة وغير ذلك ؛ والثاني الذي له ، وهو نفس الطالب للغاية ، مثل طالب اللذة أو الصحة . فالغاية في الأمور الفاسدة أن تتشبه — ما أمكنها — بالأمور الأبدية الإلهية ، وهو الأمر الإلهي الذي هو البقاء . والغاية التي بمعنى : « له » ، هي هذه الأمور الواقعة في التغير . ولما كان الفاسد [ة] لا يمكنه أن يبقى دائماً وينال هذا [١٦١] التشبه وهذا الشيء المشتاق إليه طمعاً وطوعاً في شخصه ، طلبه في نوعه .

(د) أى أن النفس سبب للبدن من جهة أنه مبدأ كونه وهو الشيء الذي لأجله البدن وغاية ، وأيضاً سبب على أنه صورة للرغب ، والصورة كما علمت سبب كون كل شيء

بالفعل . وإذا قال الجوهر ، فيعنى به الصورة . وكال وجود ما يحيا هو أن يحيا ؛
والنفس سببه .

(هـ) إنما قال ذلك لأن أصل الحركات المكانية هي نفس السماوات الحركة للحركة
المستديعة التي بها تتحدد الحركات الطبيعية والطبيعة الحركة سفلًا كأنها ظل ما في النفس
التي لكل والعقل الذي لكل .

(٥) القوة الحاسة تحدث في المتولد حيوانًا مثل أن العقل الهولاني الأول يحدث
في المتولد إنسانًا . ثم القوة الحاسة قد تتم وتحصل لها الملكة في بعض الحيوان بعد لأي ،
كما يحصل للقوة العاقلة ملكة العلم ، ثم يحصل الإحساس بالفعل وهو آخر الدرجات كما
يحصل التصور للعلوم متمثلًا في الذهن وهو آخر الدرجات . وربما كان الحاس الأول يحصل
في أول التولد تامًا ليس يحتاج < إلى > إصلاح وإعطاء ملكة .

(+) أى ولما لم تكن الأمور العقلية مما يغيب ويحضر مثل الجزئيات الحسية ، كان
لنا أن نعلم بملكة العلم متى شئنا مطلقًا . وأما الإحساس فليس لنا أن نحس بملكة الحس
مطلقًا ، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قريبًا ^(١) منه الحاسة . وأما المعقول فحاضر
لا يغيب . ويجب أن تعلم أن المعقول هو كيف حاضر . والذي عليه المشرقيون أن الاستكمال
التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال . ونحن إذا حصلنا الملكة ولم يكن عائق ،
كان لنا أن نتصل به متى شئنا . فإن العقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر ، بل هو حاضر
بنفسه . إنما يغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى ، فتن شئنا حضرناه . ولا كذلك
المحسوس . فأيضًا الخيالات التي كثيرًا ما تتبين منها المعقولات وإن كان ذلك أيضًا بالاتصال
بالعقل الفعال ، فليست غائبة عنا .

(أ) يعنى أن العضو الحاس يتكيف بكيفية المحسوس فيحصل له . وأقول إن البصر
يكون بتمثل المبصرات في البصر وفي الحاس المشترك ، وكذلك في كل حس . وبالجملة
يحصل له تبخ ذلك الشيء وخياله حتى ربما غاب وبقى فيه الأثر كما يعرض . أما في المحسوس
القوى مثل الشمس إذا قوبلت ثم أعرض عنها فإنه لا يزال يرى شبحًا شمسيًا متمثلًا في

(١) كذا في الأصل ، والأصح أن تقرأ : قرَّبنا .

العين ، وإما في المحسوس السريع . وبسبب هذا يرى القطرة خطأ والنقطة المدارة دائرة . ولولا أن النقطة بقى شبحها متحركة في آلة البصر لكان لا يمكن أن يرى خطأ ، لأنها حين ترى خطأ فكأنها ترى مرتين معاً ، وكذلك حين ترى دائرة . فالأشياء المحسوسة تغيب وتبقى صورها في التخيل . وكذلك قد تتجرد وتبقى في العقل .

٥ (ب) المحسوس بالذات هو الذى يتشبع في الحس كما هو ، سواء كان في نفسه أو بتوسط محسوس آخر بعد أن يتشبع في الحس شبحه ، ويسمى هذا الثانى المحسوسات المشتركة . والمحسوس بالعرض هو الذى لا يتمثل في الحس شبحه والذى تكون حاله في الحس ، سواء كان كذلك أو لم يكن كذلك ، حالاً واحدة مثل أن يقال : أبصرت ابن زيد .

(+) ليس شيء من الحواس قوامه من محسوساته إلا اللمس . وليس شيء من الحواس لا ينال كل متوسط إلا اللمس ، فإنه لا ينال ما يشبه مزاجه المتفق عليه . وليس شيء من الحواس يهلك ما يفسده غير اللمس . قال المشرقيون إنهم لم [١٦١ ب] يتكلموا في إحساس اللذيد والمؤذى باللمس . فإن الألم الذى نحس عند تفرق الاتصال لا يجوز أن ينسب إلى أنه حس بجمرة أو برودة . وكذلك الألم المحسوس عند تمدد أو عند ضغط : إذ ليس يخلو عن تفرق الاتصال ، ولم يبينوا هل الخفة والثقل يحس باللمس بالذات أو بالعرض ، وكذلك الصلابة واللين والرطوبة واليبوسة . وأما أنت فإن شئت أن تعلم هذا ، فعليك بكتب المشرقيين .

(أ) يقول : المحسوسات إما بملافة ، وإما بمباينة ؛ وما يفعل عنه بالملاقاة فكله محسوس لنا . وإذا كان ما يلمس محسوساً لنا ، وما يحس بواسطة محسوساً لنا ، فكل محسوس محسوس لنا . فجميع ما نحس به < من > الأشياء موجودة لنا . قال المشرقيون :
٢٠ ولسائل أن يسأل فيقول : ولِمَ كانت اللموسات ما يحس بها دون غيره ؟

(ب) تبين أن المحسوسات بمتوسطات محسوسة لنا بأن نقول : وما نحسه بمتوسطات لا بأن نلمسه فهو بالبسيطة ، أعنى مثلاً : الهواء والماء . قال المشرقيون : لسنا ندرى بأوائل القول أن المتوسط يجب أن يكون في كل حين بسيطاً وأن يكون ماء أو هواء إلا بحسب الوجود لنا ؛ ولا شك أن الوجود حاصل لنا ، والكلام في غيره .

(ح) قال : إذا كان المتوسط مشتركاً ، أو الآلة مثلاً الماء والهواء للصوت واللون ، ٢٥

- فإننا مع ذلك لسنا إنما نحس الواحد ، بل نحس بالمحسوسين جميعاً . وكذلك إن كان المحسوس الواحد مشتركاً لا لشيء كاللون نحس بالهواء والماء من حيث يشفان ، فقد نحس ذلك بهما جميعاً . قال المشركيون : هل تقولون في هذا إلا على الوجود ؟ فلعل الماء والهواء من شأنهما أن يتوسطا في محسوس ليس لنا ؛ ولعل الجرمين البسيطين يتوسطان في محسوس ليس بلون ولا صوت ولا رائحة ؛ أو لعل بعض المحسوسات أيضاً ينال ويحس بغير الماء والهواء ، بل بالأرض مثلاً أو بجسم مركب . وأكثر ما يرجبه هذا الكلام أن التوسط المعروف لنا في المحسوسات المعروفة لنا حاصلة عندنا . وهذا مما لا شك فيه . إنما يجب على من يشق هذا البيان أن يبين أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا وكذا . أما الوجود فلا اختلاف فيه .
- (د) يقول في الحواس البسيطة إنما هي من الماء والهواء . وأما النار فمشتركة . إذ كل حس فحرارة . وأما الأرض فجانبية^(١) لا تصلح للطف الإدراك . ولذلك العظام لا تحس لأرضيتها ؛ وأكثر ما يقال في الأرضية أنها توافق اللمس . وإذا كان فينا آلات المائبة كالبصر والحواس كالسمع ، فجميع الحواس فينا — كأنه أحسّ بقائل يقول له : إن هاهنا حيوانات كاملة الهيوليات الصالحة للتوسط وللكون آلة ، ونفقد حاسة كالتلذذ . فقال : والتلذذ له تحت الجلد أيضاً عينان . قال المشركيون : أليس من مذهبكم أنها إن كانتا غير مُبَصَّرَ بهما فهما عينان باشتراك الاسم ؟ وأيضاً فإذا كان لها عينان ولا بصر بهما صح ١٥ نقص مُقدِّمته : يستعملونها ؛ وهو أن من له هيولى إلا آلة ، فله فصل بتلك الآلة . وذلك لأن للتلذذ هيولى حاسة ما ، بل مصورة مع ذلك بصورة تلك الآلة ولا تحس بها .
- (آ) إنه يريد أن يعرفنا التخيل وكيفية فعله وانبعاثه للحس ، فيقول : إنه قد يكون لك أن تقول في شيء مفروض أنه يتحرك^(٢) : تحركه حصل في شيء غيره . فكأن فعل التخيل يرى أنه حركة ما . فهو حركة لا تكون إلا بعد حركة هي للحس . أى : فإذا ٢٠ تحرك الشيء عن المحسوس وأخذ مثاله ، تحرك التخيل عنه وأخذ مثاله أخذاً آخر وحفظه ، وأنت تعلم أن الحسّ تتبعه حركة باطنة [١٦٢] فهي التخيل . ويجب أن تكون شبيهة بالحس لأنها تابعة للحس ، حافظه له على نحو قبول الحس لا يكون دونها ولا يوجد فيما

(١) ففاسية ؟

(٢) ن : يتحرك (أو يقصد أنه يتحرك حركة التخل ؟)

لا حس له ، ويكون الشيء الذى له حركة التخيل التابعة لحركة الحس يفعل بتلك الحركة أشياء كثيرة وينفعل بها ، وتكون أفعاله وانفعالاته صادقة وكاذبة . ويعنى بالأفعال التركيب والتفصيل الذى يفعله التخيل من حيث يفعله منفرداً أو بشركة من الحس ، إذا أورد الحس شيئاً فأضاف إليه الخيال غيره . ويعنى بالانفعالات ارتسام تلك التركيبات والتفصيلات فيه . والذى جمعه هاهنا فى اسم التخيل يتفرق إلى عدة قوى فاعلة : كالوهم والفكر ، وحافظة : كالمصورة والمذكّرة .

(ب) أى يلزم التخيل أن يصدق أو يكذب بما سنقوله وهو أن الحسّ للأشياء الخاصة يقلُّ وقوعُ الخطأ فيه ، مثل أنه : هل هذا الأبيض زيد ؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع فى الشيء أنه أبيض . والثالث حكم الحس فى المحسوسات المشتركة . وهذا لا يكاد يضبط الخطأ فيه ، فإنه كثير جداً .

(آ) يقول : لما كان هذا الشيء الذى هو التخيل متصرفاً فى أشياء كثيرة مأخوذة من جميع الحواس مخزونة عنده على مثال واحد ، كانت مادته كثيرة ، فكان له تصرف كثير فوق تصرف الحواس . فيكون الحيوان متمكناً من التصرف فيه <التصرف> الحق ، والباطل إذا لم يوجد له فى فطرته عقلٌ أو كان له عقل ففشيته غشاوة سعل حاربٍ أو مرضٍ أو نوم كما للناس . وقد يجوز أن يفهم من هذا الكلام أنه لما كانت الأجسام ترتبت فيه على مثال واحد ، صار الحيوان يفعل بحسب ما يدعو إليه التخيل ، فيجمع عليه أفعالا كثيرة تابعة للتخيل .

(ب) إنه شرع فى البحث عن القوة النظرية ، ويطلب فيها : هل هى مفارقة فى قوام ذاته ؟ ويعنى بقوله : أو غير مفارق بالمعظم ، أى غير مفارق للمعظم . وفهم تامسطبوس أنه أراد : أو هو غير مفارق بالمكان . وليس هذا بصحيح ، لأن كلام الرجل فى أنه مفارق أو غير مفارق فى هذا الموضع ليس فى المكان ولا هو الآن مشغول به ، بل قصارى كلامه وبجته مصروف إلى القوام . وفى ترجمة أخرى : «أو غير مفارقة كفارقة الجسم للجسم» ، أى من حيث لا يحتاج فى القيام^(١) إليه . وكأن هذه الترجمة أصح .

(ح) يقول : إن كان التصور بالعقل مناسباً للتصور بالحس ، جارياً مجراه فى أنه إدراك

(١) كانت « القوام » م شطبها وكتب : « القيام » .

ما وقبول صورة المدرك ، فيجب إما أن يقال إنه انفعالٌ ما عن المدرك ، وإما غير ذلك من الأسماء كالاتسكال . فإن هذا واجب ، إذ كان إنما يستفيد^(١) زيادة صورة ليس يتغير عن حاله ، وأنه يكون بالقوة كذلك لا بالفعل حتى يكون مستفيداً وتكون حاله عند تلك الصور حال الحاسة عند المحسوسات فيكون كما الحاسُّ للمحسوسات ، كذلك العقل للمعقولات .

- (٥) أى : إن كان يعقل الأشياء كلها ، فيجب ضرورة أن يكون غير مخالط للأشياء كلها متشككاً بشيء منها ، كما يمكنه أن يظفر باقتناص واحدٍ واحدٍ منها . فإنه إن ظهر فيه من نفسه شيء ظاهر ، أى وجد فيه بالفعل نفي الملبين ، أى منع الملبين المتغير لها ، وإنما^(٢) غيره — أى إنما حدث عن غيره ، وهو المتصور فيه ، أى كان إدراكه الموجود فيه بالطبع ، إذ كان من طبعه أن يكون تصور الشيء فيه إدراكاً منه له ، فكانت صورته اللازمة هي التي عنده بناؤها ولا يقبل غيره . قال المشرقيون : كان يجب عليهم أن يبينوا أنه : لِمَ إذا كانت له صورة أو خالط شيئاً ذا صورة منعه صورته [١٦٢ ب] وصورة ما يخالطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ فإن قوة الحس له صورة أو هو مخالط لصورة ، ويقبل من خارج صوراً أخرى . ولم يبين ذلك لا صاحب النص ولا المفسرون . وأيضاً : فلم لا نكون حال الصورة التي توجد فيها قديمة كحال الصور التي تستفيدها ، فإنها تتقرر فيه ولا تمنع ازديادها في استعادة الصور . ولا فرق بين هذه الصورة والصورة القديمة لو كانت موجودة فيه من حيث إنها صورة متقررة فيه . فإن القديمة إن منعت فإنما لا تمنع لأنها كانت دائمة ، لأنها بسبب مخالطة شيء ، بل لأنها صورة موجودة فيه ؛ فكذلك حال الاستفادة . فإن كان السبب في ذلك كونها طبيعية أو كونها بسبب يخالطه ، فكان يجب أن يبين . ولعلمهم اغتروا بهذا من أمثلة مثل أن السَّمْع لو كان له في نفسه شكل هو مطبوع عليه لكان لا يقبل شكلاً غريباً ؛ ومثل ما يجري مجراه من الأمثلة . فإن اغتروا بهذا ، فلينظروا في السبب ، وليعلموا أن السبب ليس أن ماله شيء من الصور بالطبع لا يقبل غيره ، أو لا يقبل كل شيء غيره ، بل السبب أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له شكلان حتى يكون متشكلاً معاً بشكلين . بلى ! المشرقيون يمكنهم أن يبينوا أن المخالط لا يقبل صورة شيء آخر من المعقولات ، وأن ماله صورة

(١) يصح أن تقرأ : يستفيد .

(٢) ن : أنبا .

تخصه من الصور الهيولانية فليس يمكنه أن يكون قابلاً لجميع الأمور التي يتصورها العقل ، بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله . فليُطلب ذلك من علومهم .

(هـ) أى أن هذا الشيء الذى يقبل المعقولات ، طبيعته أنه مهيأ لها ، وليس له في جوهره شيء منها .

(و) يجب أن يعلم أنه يضع نفساً تميز وهو نفس الإنسان ، وهو النفس الناطقة ؛ ويجعل له

قوة بها يرتأى وينظر في المعقولات . فهو يتكلم فيها مفردة عن سائر قواها ، وذلك لأن لها

قوة أخرى نحو البدن : تدبر بها البدن ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما دونها . فأما هذه

القوة التي يتكلم فيها الآن ، فإياها لها نحو الأشياء العالية ، وبحسب الوصلة التي لها مع ما فوقها .

وهذه القوة يجوز أن يكون كونها قوة على حسب أنها استعداد لقبول المعقولات ، ويجوز أن

تكون قوة على حسب أنها تكون مبدأ طلب المعقولات . وهى بالاعتبار غير الأولى ، فإن

الاستعداد الصرف ليس له القبول . وأما هذا الآخر فله قوة تصرف في أمور لينال بها أموراً

أخرى . ونحن نعلم أن للنفس القوتين جميعاً ، لكن أحدهما متقدمة وأولى ، والثانية كأنها

تحصل من بعد . والأولى أن تسمع تمام الكلام في ذلك من المشرقيين . وقوله إن هذه

القوة ليس شيئاً من الأشياء ، ليس يعنى أن النفس الناطقة ليس لها في ذاتها وجود جوهرى ،

ولا أن هذه القوة ليس لها وجود بالفعل قوى استعدادى ، حتى نقول إنها لا شيء البتة بوجه

من الوجوه ، إلا أن يعقل بها ؛ فإن ما هو في نفسه لا شيء ولا موجود ، فلا يصير هو بعينه شيئاً

بوجه من الوجوه . بل إن حدث شيء فيكون شيئاً بنفسه آخر غيره ، ليس أن يكون هو يصير ذلك

الشيء . ولا يجوز أن يكون ما لا وجود له استعداد الشيء عند شيء ؛ فإنه إن لم يكن شيئاً البتة لم

يكن استعداداً حاصلاً ؛ وإذا لم يكن استعداداً حاصلاً ، لم يكن مستعداً^(١) . وإذا لم يكن مستعداً^(١) ،

لم يكن قابلاً^(١) للخروج إلى الفعل ؛ بل يعنى بهذا أن هذه القوة ليس يقارنها شيء من صور الأشياء

التي تكتسبها بعد ، ولا فعل لها البتة من حيث صور المعقولات . ويريد بهذا [١٦٣] خلاف

أفلاطون الذى يظن أن الصور المعقولة موجودة في النفس وجوهرها ، لكنه ينسأها ويُشغل

عنها . وهذا مما لا يمكن ، فإنه إذا لم يكن كون النفس عاقلة بالفعل ، إلا أن تكون في ذاتها

صورها بالفعل ، وإذا كانت صور الأشياء في ذاتها ، لم يجوز أن يقال إنها مُعرضة عنه . فإن

الإعراض عن مثل ذلك إنما يمكن في شيء له تجزؤ ، أو له قوى ، فيكون عنده شيء في جزء

منه أو قوة ، ويكون الإدراك بأن يستعمل في تلك الأشياء جزءاً آخر أو قوة أخرى ، لتحصل

(١) أى : موجوداً

- صورتها فيه . فإذا لم يفعل ذلك كان إعراض صرف عنها ، مثل الإنسان يكون في يده شيء ولا ينظر فيه بعينه ؛ فإذا نظر فيه بعينه حصل في عينه صورة ما في يده ، فأدركه . وأما الشيء البسيط الذي لا أجزاء له وإنما يقبل الصورة في صريح ذاته الواحدة ، فلا يجوز أن تتقرر فيه تلك الصور وهو معرض عنها ، كما لا يجوز أن يتقرر في البصر أو في الخيال صورة شيء محسوس وهو معرض عنه ؛ وأما الصورة المخزونة في الخيال وقد أعرض عنها . فلأن مستعريضها قوة أخرى غير الخازن — يُعلم ذلك من العلوم المحققة . وإذا كان كذلك فليس يمكن أن يكون في النفس صور معقولات وهي منسية معرض عنها ؛ فإذا حال ما تجهل النفس شيئاً فهي خالية عنه أصلاً ، وليست موجودة فيه بالفعل . ثم يقول : « فلذلك صار بالواجب ليس محالطاً للبدن » ، أى ولأجل كونه أمراً ليس فيه صورة شيء من المعقولات وهو بالقوة جميعها ، لأنه لا شيء ، ولا موجود ؛ فإن لا شيء ولا موجود ، لا يعلل كونه غير محالط . إنما يقال ١٠ هذا الموجود ، وإنما يعلل هذا في الموجود ، فيقول : ولكونه بهذه الصفة هو غير محالط ، ولو كان محالطاً لكان يصير بسببه بحال مثل أن يكون محالطاً بجر أو برد . وأيضاً لو كان محالطاً لاختص بآلة يستعملها وحدها كما للحاس ، لكن ليس له شيء من ذلك ؛ وبنين لم ذلك عن قريب . فصح من جملة كلامه أنه يرى أن هذه القوة والنفس التي لها هذه القوة غير محالط ، وأنه يرى عن المادة ، ليس حين يعقل فقط ، بل قبل ذلك . وقد بينا أنه ليس قبل ذلك ١٥ غير محالط ، لأنه معدوم ، بل لأنه موجود له صفة وحال لا يصلح لمن له تلك الصفة والحال أن يحالط . فما أدري كيف جوز الإسكندر أن ينسب إلى هذا الرجل أنه يقول إن العقل الهولاني ، وهو هذه القوة الاستعدادية ، هيولانية مادية ؛ وأن النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية !

- (أ) أى : تنزيهاً^(١) قبول الحس للصور عن أن يكون انفعالاً وإيجاباً أن نسمى ذلك استكمالاً ، ليس في الحس والعقل سواء . فإن الحس يفعل أيضاً عن المحسوسات مع الشيء الذي ليس انفعالاً ، وهو قبول الصور ضرراً من الانفعال بصيرله بحال مانعة إياه عن الاستكمال . قال : وذلك لأن الحس لا يقدر أن يحس عن محسوس قوى — أى بعد محسوس قوى ، ويجوز أن يعنى ليس يحس أصلاً ، لأن المحسوس القوى يجعله كالأشياء لا يحس بشيء : لا بذلك القوى ، ولا بما

(١) ن : نزيهنا .

هو أضعف منه . ويجوز أن يعنى ليس يحس ما دونه ثم أرى خلافه فى العقل فقال : لكن العقل إذا تصور القوى كان تصويره للضعيف أزيد . فأقول : إنه ليس يحتاج فى هذا الفرق إلى أن يكون هذا الأمر دائماً ، بل يجوز أن يكون ولو فى حال واحدة ، يتصور الضعيف بعد القوى تصوراً بسرعة وجيداً^(١) — ووجود هذا مما^(٢) لاخلاف فيه . وإن أمكن أن يكون فى بعض الأحوال يعرض للنفس كلال من جهة قوى أخرى كآلة يستعان بها ، فإنه [١٦٣ ب] ربما احتاج العقل فى أفعاله إلى الاستعانة بالتخيل ، وكل التخيل ، لأنه بدنى ، فاصر العقل ، لأن النفس تشغل بكلاله ، أو ربما دعا النفس داع شغله عن العقل فنشط لغير العقل واستعماله من غير كلال فيه وتركه إلى شيء آخر . فإن للنفس مئادى كثيرة وأموراً كثيرة متلبدة^(٣) ولا يقيم على واحد منه . لكنه إذا كان فى بعض الأوقات لا سلكه القوى ، علم أنه ليس يوجب الإكلال لقوته حين يوجب ، بل لأسباب عارضة فى غير جانب عقله ؛ من غير أن يكون جانب عقله قد كل أو مل من فعله ، بل ترك استعماله — وإن كان سايباً — كالسيف يُعتمد لشغل^(٤) غيره وهو سليم لا آفة به .

(ب) هذا كلام هو من وجه : علة ولىة ، ومن وجه : نتيجة . فهو يقول : وذلك أن الحاس ليس يخلو من جسم ، وهذا مفارق ، فأعطى هذا علة لذلك الافتراق . ومع أنه علة ، فإنه هو المطلوب بذلك الافتراق على سبيل المطلوب ببرهان : إن . أما أنه إن كان حقاً فهو علة للافتراق ، فأمر لا خلاف فيه . وأما أنه هل هو علة ذلك الافتراق ، والافتراق لا يتعلق بعلة أخرى غيره ، فأمر يجب أن يطلب ولا يقصر فيه . قال المشرقيون : إنه صحيح أن هذا علة الافتراق ، وأن الافتراق يوجبه ، لكن صحته عند المشرقيين . فأما القدر الذى قاله الرجل فليس فيه شفاء ، وذلك لأنه يجوز أن تكون صورة الشيء المدرك تنال الآلة الجسمانية ، ولا يكون معها أكثر من أن تشبّع بها الآلة الجسمانية . ويجوز أن تكون تلك الصورة لاتصل إلا مقارنة لشيء له غير تقرير الشبّع بآخر ؛ أو تكون فى نفسها موجبة فى موضوعها أسراً آخر . كالحركة للحرارة ، مثل أن الضوء مع أنه ينقل على جهة ما الصور إلى المرئى فإنه محلل ،

(٢) ن : بام .

(١) اللفظ مهمل القط فى الأصل .

(٤) ن : بشغل .

(٣) ن : سلبدة .

والموج الذى ينقل الصوت صادم . فإذ ليس بَيِّنًا أن كل صورة يجب أن تُحدث في موضوعها الجسماني أمرا غيرها ، ولا كل صورة تحدث في موضوعها أمرا غيرها ، يكون الأمر الذى تحدثه صاراً . ولا كل صورة يقارن وصولها وصول شيء آخر ، ولا لو قارن وجب أن يكون ضاراً ، فليس بَيِّنًا أنه إن كانت الآلة جسمانية فيجب أن يكون قبولها الصور يحدث فيها كلالاً . فإذن ليس لهم أن يتعلقوا بهذه المقدمة على أنها بينة ، وليس معولم إلا على الاستقراء ، والاستقراء لا يوجب كلياً ، فإذن كلامهم فيه تقصير . على أنه للخصم أن يقول — وإن كان قولاً ضعيفاً يسهل نقضه عند المشرقيين — من أن المباشرة والممارسة قد تفيد قوة وهيئة للأعضاء على الأعمال ، فربما كان استعمال القوى ميسراً للقوى .

(حـ) يريد أن يعرف الدرجة الثانية للنفس في نسبتها إلى العقولات ، وهو الدرجة التى يكون قد انتزع فيها من المعاني الكلية ، وحصل لها من الأوائل العقلية ما يتمكن به ١٠ من التصرف فيها ، واقتناص العقولات المكتسبة بها ، غير محتاج إلى الحس إلا على سبيل عرض ومعونة — فتكون هذه قوة للنفس غير القوة الأولى — استعدادية الصرفة ، فإن ذلك يكون للصبي ، وهذا لا يكون إلا لمن يسميه العامة عاقلاً .

(د) يريد أن يبين بهذا الفصل أن العقولات سائط ، وأن العقل لا يعقل المركب ؛ فقال : الأشياء المركبة مائتة شيء ، ووجودها بصورها وهوشىء آخر ؛ ويعرف المركب بشيئين ١٥ كجسم ما ، فإن بسائطه لجوهره وصورته تختبر بالعقل ، أى تعقل بالعقل ، وكونه حاراً وبارداً وطويلاً وقصيراً بالحس . فهو يختبر بشيئين : العقل والحس . والأشياء البسيطة لا تعرف إلا بالعقل . وعنى بقوله : وأما وحاله [١١٩٤] يختلف مثل الفطس فإن البصر يدرك الأفتس ولا يدرك الفطس .

(هـ) عنى باللحم اللحمية ، لا اللحم الذى هو عظم وصورة ، وإنما هو من جملة ٢٠ المركبات لا البسائط .

وبالجملة ، أراد بهذا الفصل أن الذى يتصوره العقل بسائط للأشياء خالية من المواد إن كانت ذات مواد . قوله فى الفص : « فتكون هذه ليس لها عقل » ، يحتمل معنيين ، أحدهما : فتكون هذه — يعنى الماديات — لا يحمل عليها العقل ، أى لا يقال هى عاقلة .

والثاني إن هذه ليست معقولة ؛ وذلك أن العقل لها ، أى : أن يعقل ، إنما هو قوة للنفس العاقلة بعد تجريدها من المواد ، وكون لذلك ، أى للبيسط المجرد من الهوى ، أنه معقول ، أى هو الذى يصير معقولا للعقل .

(ط^(١)) وقد يسأل الإنسان إن كان العقل بسيطا ، فما سؤالان ذكرهما ثم أجاب عنهما : أحدهما أن يقال : العقل بسيط ، فكيف ينفع عن المعقول ولا شركة بينه وبين المعقولات ؟ ومن حكم الفاعل والمنفعل أن يكون شيء من حالهما ، فيفعل فيه أحدهما وينفعل الآخر . والجواب : أن الانفعال ما هنا على الوجه الأعم الذى يعم الانفعال الذى يلزم فيه ما ذكرت ، وهو تغير لشيء وعن شيء ، والاستكمال الذى لم يزل فيه عن الموضوع شيء ، بل حدث فيه ما لم يلزم غير زوال شيء عنه ، كاللوح يكتب فيه . وعلى هذا الوجه ينفع العقل — فلا يلزم ما ذكره السائل . والسؤال الثانى : هل العقل معقول^(٢) ؟ لأنه إما أن يكون معقولا لهويته ، وهذا محال ، لأنه يلزم أن يكون كل شيء معقولا لأن له هوية . وإن كان معقولا لشيء آخر ، فما ذلك الشيء ؟ فالجواب : أن ما هنا فرقا بين المعقول مما هو فى مادة ، وبين البسيط الذى لا مادة له . فتصور المعقول البسيط ، والمعقول : شيء واحد . فالعقل لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شيء غير ذاته ، إذ تصوره لذاته ، وذاته : شيء واحد ، ولهذا يعقل ذاته دائما . وما فى الهوى يعقله بالقوة . وعنى بقوله : « فتكون هذه ليس لها عقل » ؛ وذلك أن العقل لهذه إنما هو قوة هذه مجردة من الهوى ، وكون كذلك أنه معقول .

إنه يفهم كيف يصور العقل للمعقولات ، وابتدأ بالمعقولات البسيطة لأنها تكون أولا ، ثم ما بعدها . فقال : أما تصور العقل لها فيكون فيما لا صدق فيه ولا كذب ، أى ولم يعمه كله . ثم انتقل إلى المركبات ، وفى جملتها الصدق والكذب . وإنما يكون الصدق والتركيب على أنه يطابق به الوجود ، أى فيكون ما هو مطابق صادقا ، وما هو غير مطابق كاذبا .

ثم مثل المعقولات المركبة كيف اتفق بما يقول أبندقليس ، فربما كان التركيب صالحا للحياة ، وربما لم يكن . كذلك تركيب القول من معقولات تفريق مثل تركيب العطر ، والمشارك بسلب أو إيجاب : أى إذا كان التركيب يشير إلى مضى واستقبال أو حال تمثل

(١) كذا جاء الترقيم فى الأصل .

(٢) ن : معقولا .

- للعقل الزمان ، وتبهما لأن يقرنه بتركيباته . وأقول : إن الزمان معقول لا يتمثل للخيال والحس لاسميا ماضيه ومستقبله : أى إذا تصور العقل الزمان فإنما يتصور <ه> مقرونا بشيء زمانى ، كحركة فى طول فيه سالف وآنف ، وليس يعنى الطول من حيث هو طول ، بل من حيث هو مسافة . فإن أجرى ذلك الشيء على اتصاله من غير أن يحدث فيه قسمة بالفعل تنصفاً ؛ وغيره عقل زمانه واحداً وإن جعله بالفعل نصفين مثلاً جعل زمانه زمانه ، لأن الزمان غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة ، ويعقل معه مطابقاً له [١٦٤ ب] ما هو مثله فى أنه غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة . وأما ما هو واحد غير منقسم لا من الكمية فلعله لا كمية له أو له كمية منقسمة بالفعل : كبذل الإنسان أو كالعشرة من العدد ؛ وإنما هو واحد بالصورة ، فليس يحتاج أن يقسم معه الزمان أو بعقله فى زمان ، فإنه يعقله فى زمان غير منقسم . ثم يقول : « وبغير منقسم من النفس ، لكن بطريق المرض » ، وكأنه يقول : وبتصور غير منقسم فى الزمان . ومعنى قوله : « لكن بطريق المرض » ، أن الزمان والتصور قد ينقسمان أيضاً من وجوه واعتبارات يتكثربها ، لا أن ذينك : أى الذى يعقل والزمان : منقسمان ؛ فإنه لا بد فيهما ، وفى كل شيء منقسم ، من شيء غير منقسم . فيكون هو فى الزمان الآن ، وفى المعقولات ، البسيطة ، وإن كان الحق من أمره أنه غير مفارق للمنقسم ، وهو الذى يعطى المنقسم الوحدة .
- ١٥ (ع^(١)) الذى يقولونه من أن العقل والعامل والمعقول شيء واحد ، يصح فى العقل وحده ؛ وفى غيره : العقل شيء ، والعامل شيء ، والمعقول شيء ، وتصور العقل للمعقول شيء . وقول أرسطو ها هنا وفى غير هذا المكان ، العلم والمعلوم شيء واحد معناه صورة المعلوم التى تنطبع منه فى العالم كما تنطبع صورة المحسوس فى الحس .
- ٢٠ (ف^(٢)) معناه أن العقل الهولانى الموجود فى الشخص إذا اعتبرته بوجوده فى الشخص فهو أقدم وجوداً فيه بالزمان ، وإذا اعتبرت جملة هذا العقل من غير نظر إلى الأشخاص ، لم يكن أقدم من العقل الفعال ، بل الفعال أقدم منه ، لأن الكاتب بالفعل قبل الكاتب بالقوة ، إذ لولا ما بالفعل لما كان ما بالقوة .
- (ح) أى العقل تارة تحضره صور المعقولات وتارة لا تحضره ، بل تكون بالقوة ، فإذا تذكر حضرته .

(هـ) غلط الإسكندر ومن كان على رأيه في هذا ، ففهموا منه أنه إذا فارق صار < كما > كان قبل اتصاله بالبدن . وليس المراد هذا ، بل يعنى إذا فارق بقى كما هو على [ما^(١)] قدر ما اقتناه من السعادة بحسب العقولات ، لم يزد ولم ينقص ، بل بقى أبدياً كما هو ، ولم يمت .

٥ أى ما كان من غير المنقسمة بهذه الصفة . فإن فهم العقل إياه بأنه يعدم ما هو مفهوم صورى بنفسه ، فإن مثل هذا غير منقسم ، على طريق أنه ليس فيه معنى قابل للانقسام كالكمية ، فالعقل ليس يعقل هذا على أنه معنى متقرر فى العقل ، بل على أنه عدم للمعنى معقول . يعقل العقل هذا بأنه عدم ذلك ، مثل ما يعقل الشر < بأنه عدم الخير > والأسود بأنه مثلاً عدم اللون ، فكأنه إنما يعرف هذا لا من نفسه بل بضده : يعرفه إذ يعرف ضده لذاته ، وهذا يعرفه بأنه ليس ذلك ، فلا يأتى العقل بسببه صورة جديدة ، بل يكون عادماً للتصور ، عالماً أنه عادم لصورة يريدّها . ويجب أن يكون ما يدرك هذين واحداً بذاته . فيعقل الصورة بوجهه ، ثم يعقل ضد ذلك ومقابله لأنه ليس يحده^(٢) .

(٥) (٣) أى : فإن كان عقل من العقول وسبب من الأسباب الأولى ليس فيه حالاً قوة وفضل ، فلا يكون فيه اختلاف ؛ فإنما يعقل أول عقله لذاته ، وهو بذاته مفارق لكل شيء .
١٥ قال المشركيون : غرض الرجل ، على ما يشهد به مفسروه ، أن ما ليس يمكنه أن يكون بالقوة ، فليس يعقل الأعدام ، كما أن البصر إذا لم يكن بالقوة لم يدرك الظلمة ، فتكون المبادئ العقلية لا تعقل الشرور ، فإن الشرور هى أعدام كالات . ويجب علينا أن نتأمل هذا ، فنقول : تحصيل يجب أن يحصل [١٦٥] بالجملة حال البصر عند الظلمة ، وأنه على كم وجه هو . فنقول إن الظلمة إما أن تكون عامة ، فيكون البصر بالقوة المطلقة مبصراً ، أى بحسب المبصرات بذاتها ؛ وإما أنه بحسب إدراكه أنه لا يرى ، فهو بالفعل يدرك أنه لا يرى ؛ وإما أن تكون خاصة ، فيكون البصر بالقياس إلى بعض الأشياء مدركاً له بالفعل الإدراك الصورى ، وهى الأشياء المستضيئة ، وبحسب إدراكه أنه لا يدرك — وهو إدراكه الظلمة — مدركاً بالفعل أنه لا يدرك ؛ وبحسب إدراكه أشياء ليست بالفعل مرئية ، بل بالقوة ، فهو مدرك بالقوة ؛ ولو كان شيء طبيعته وهيئته الظلمة ، وليس هناك طبيعة أخرى جعلته الظلمة مرئية بالقوة ، ولو جاء بدنها الضوء صار مرئياً بالفعل — لما كان البصر بالقياس إليه مدركاً

(١) فوقها خط . (٢) أو : يحده . (٣) هنا تبدأ أرقام .

- بالقوة ، بل كان يكون بالقياس إليه غير مدركٍ بالفعل والقوة ، مدركا لأنه غير مدرك .
وليس البصر في الظلمة بالقوة لأجل أنه لا يدرك فقط بالظلمة ، بل لأن الشيء المظلم
من شأنه أن يصير مدركا ؛ ومن شأن البصر حينئذ أن يصير مدركا له بالفعل ؛ فلما جعلته
الظلمة غير مدرك بالفعل ، صيرت البصر غير مدرك بالفعل . وبهذا^(١) وحده لم يجعله مدركا
بالقوة ، بل ذلك لأن المظلم في نفسه من شأنه في حال أخرى أن يدرك ؛ فإن كان عدم إدراك
العقل للمدركه مجتمع فيه الأمران جميعا : أنه غير مدرك بالفعل إدراكا وجوديا لحائل حال .
أو لشرط زال ، ولكنه في طباعه مدرك إذا زال العائق أو وجد الشرط ، فيكون العقل
بالقياس إليه مدركا بالقوة ، وإن كان إنما هو معنى عديم ، ويدرك من حيث هو عدم فقط ،
فتكون حاله كحال الظلمة في أن البصر في أنه يدرك أن لا يدركها هو بالفعل . ثم إن كان ذلك
المعنى العدمي سببا في أن لا يعقل معنى وجوديا صيره المعنى العدمي بالقوة معقولا ، فهي بالقياس ١٠
إلى ذلك عقل بالفعل . وإن لم يكن كذلك ، فلا يلزم أن يكون عقلا بالقوة . واعلم أنه اجتماع
في الظلمة أنها عدم استضاء ما من شأنه أن يستضيء ، ولزمها عدم أن يرى شيء آخر هو
اللون . فإذا أبصر البصر الظلمة صار بالقوة رائيا لما تزول عنه الظلمة وتُخلفه ؛ ولو دام الظلمة
لم يكن بالقوة رائيا ، وليس ذلك بسبب أنه يرى الظلمة وهي عدمية ، بل لو كان ذلك ضدا
كان حكمه هذا الحكم . وهذا الضرب من القوة يتبع المدرك من حيث هو زمانى متغير . ١٥
قال المشريقون : فعلى تحصيلك يجب أن يكون عقل العقل عدم الخير والنظام فيما ليس له ذلك ،
لا يجعله عقلا بالقوة ، لأنه لم يصير بذلك بالقوة بحسب فعل البتة ، بل إذا كانت معقولات
جعلها ذلك غير معقولة بالفعل كما تجعل الظلمة الألوان غير مرئية بالفعل ؛ أو إذا عقلها من
حيث هي متغيرة متبدلة . وأما ما يجب أن يقال في عقل السبب الأول ذاته وغيره ، ففي
كتب أخرى . جملة هذا الكلام : أن المعقول إذا لم يكن من شأنه أن يكون تارة بالقوة ٢٠
وتارة بالفعل ، أدركه العقل الذي بالفعل . وإذا كان من شأنه الانتقال من حالة إلى حال ،
لم يدركه العقل الذي بالفعل على هذا الوجه . ومثاله في البصر والظلمة واللون ، أن البصر
لو كان يدرك ظلمة ما ليس من شأنها أن تزول فيخلفها اللون ، لم يصح أن يقال إن البصر

(١) ن : بهذه .

يدرك بالقوة . وإن كان من شأنها أن تزول ويخلفها اللون ، فإن البصر يدرك بالقوة [١٦٥ ب] بالقياس إلى اللون . والأعدام والشرور التي يدركها العقل بالفعل تشبه الظلمة التي لا يخلفها ضوء أولون .

أى : وقولك بلسانك أو فى عقلك إن كذا كذا هو الذى يجرى فيه أن يكون صادقاً أو كاذباً . فإن كل ما يجرى هذا المجرى صادق أو كاذب . وكذلك ليس كل تصرف عقلى فى المعقولات يجب أن يكون هو ما هو الصادق . لكن التصرف الصادق ، أى الذى لا كذب فيه ، هو تصور الماهية . وهذا يُعنى بقوله : لكن الذى يقول فى ماهية الشيء ما هى ، أى الذى يتصور ماهية الشيء فقط بلا تركيب آخر . وليس يعنى الذى يقول لماهية الشيء إنها ماهية الشيء ونعقلها ماهية الشيء ، فإن هذا يدخله الكذب أيضاً . وليس الكلام فى ذلك أولى بأن يُشتغل به من سائر المعقولات ، بل يعنى به نفس تصور المعانى البسيطة . وهذا هو البرىء من الغلط ، وإياه يعنى بالصدق . ثم يقول : ليس هذا الصادق البرىء من الغلط من التصرف هو تصرف التركيب ؛ بل كما أن الإبصار لا يكذب فى البسيط وهو اللون الذى يتصور فيه ، فلا غلط له فيه ، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره . ثم قال : كذلك حال البرىء من الهوى . وقد ظن بعض أصحاب أرسطو أن البرىء من الهوى يجب أن يكون عقله للبسائط الذى لا غلط فيها ، وأن لا يكون بينه وبين المركبات سبب : قالوا أيضاً لأن الموجبة والسالبة معقولان معاً ، وعقل السلب والعدم يجعل العقل بالقوة . فال المشرقيون : العجب من قولهم إن العقل لا يعقل التركيب لأن التركيب يمكن أن يقع فيه ^(١) غلط . فنقول إذا كان طبيعة الشيء بحيث يعقل الأشياء كما هى ولم يخالطه ما بالقوة ، لم نخش عليه أن يغلط فى عقل المركب ، بل كان عاقلاً للبسيط من غير غلط ، وللمركب من غير كذب ، لأنه يعقل منه الصادق ، وعقله السلب والعدم لا يضره . والعجب أنهم يقولون إن منافع أعضاء الحيوان وأجزاء النبات والحكم فى تركيب الكل ، صدر عن الأمر الإلهى ، وعن حكمة علوية . ثم يقولون : لا الشرور ، ولا الضرر ، ولا المركبات ، معقولة . وكثير من تلك لا نكون مقصودة ما لم يُعقل ضرر ولم يعقل مركب .

(ز) إنه يذكر أمر الشوق والإجماع . فقال : والإحساس يشبه ما يدل عليه أن يقال

(١) ن : فيها .

لفظ فقط ، أو اللفظ فقط ، أى ما يدل من طريق ما هو لفظ من غير اشتراط صدق وكذب ، وأن يُتصور بالعقل ، يعنى المعنى البسيط الذى هو تصور لا يقارنه التصديق ، قال : فإذا اقترن بالإحساس أنه لذيد ، أو مؤذ ، بمنزلة إيجاب اللفظ وسلبه — طلب أو هرب : إن اقترن بالحسوس أنه لذيد ، طلب ؛ أو اقترن به أنه مؤذ ، هرب منه . ثم قال : الالتذاذ والتأذى هما سببا الفعل الذى يكون بالواسطة الحسية ، ويعنى بالواسطة الشيء الذى هو سبب فى أن يطلب الشيء ويهرب ، كأنه لما كان لذيدا أو مؤذيا أنتج أنه مطلوب أو مهرب من طريق ما هما كذلك ، أى من طريق ما هما واسطة طلب وهرب .

(أ) أى : وهذا الذى على هذه الجهة هو الهرب والشوق اللذان بالفعل . وإنما قال : « بالفعل » حتى لا نظن أنه يعنى القوة الشوقية التى للحيوان ، بل فعلا .

(ب) فنقول : وأما القوة والنفس التى لها ذلك ، فإن القوة المتشوقة والهاربة قوة واحدة ، لا يتخالفان ، بل ولا يخالفان الحس على أنها قوة أخرى من جهة أن الأول هو النفس . والمتشوق والهابى والحاس [١٦٦] الأول هو النفس ، وهو واحد ، لكن الوجود يختلف .

(ج)^(١) أى كما أن الحس يتصرف فى المحسوسات ، كذلك العقل يتصرف فى الخيالات .

١٥ — يعنى من الأشياء المطلوبة والمهرب عنها .

— أى النفس الناطقة إذا كان خيرا طلبه ، وإذا كان شرا هرب منه .

— أى أنه ينفعل من الفزع وينفعل عنه الحس المشترك والتخيل .

(د) إنه لم يصرح بالفرض فى هذا الكلام ؛ وغرضه أن الحرك القريب للحس هى المحسوسات الخارجية ؛ وللخيالات ، هى المحسوسات التى ارتسمت فى الحس ؛ وللعقل ، الخيالات . وإذا وجدت الخيالات ولم توجد المحسوسات الخارجية ، كان تأثيرها فى العقل كما لو صدرت من المحسوسات المشاهدة ، وكذلك إذا استعان العقل بالقوة الوهمية وأنشأ الخيالات لإنشاء ، وانفعل عنها فظن فيها .

(١) فى هامش المخطوطة فى أعلى هذه الصفحة ما يلى : « نسخة الفص كان إلى ها هنا نقل اسحق ابن حنين . ومن هاهنا نقل آخر بإصلاحات كثيرة للمفسر » .

(٢) كأنه تشكك عليه متشكك ، فقال : إن النفس الناطقة والعقل كيف تنفعل عن مثل الحلو والحار ، فضلاً عن الحلو والمر ، وكيف يتأدى هذا إليه ، وهذه جزئية لا ترتقى إلى الكلّيات . فقال : « وقد قيل » .

(٣) يعنى أن العقل كيف يقدر على أخذ الفصول بين الأشياء المتشابهة ، وكيف يجردها —
 ٥ فالكلام فيه مناسب للكلام في الحد ، أى من حيث يتوصل العقل إلى بسائط الحد وتركيبها حدّاً .
 (٤) إن الشك إما أن يقع من حيث أمها متقابلة ، مثل الحلو والمر ، وإما من جهة أن كل واحد منها ليس هو الآخر ، ومباين له بالعدد المعنوى لا الشخصى .

(٥) أى إذا جاز في هذا الشيء أن تجتمع فيه الأضداد على نحو ما قلنا في التخيل ، جاز أن يجتمع فيها طبقات الأضداد المختلفة ، فيكون واحداً بالموضوع كثيراً من جهة الآنية والصورة ؛ وكأنه يقول : إننا بينا أن هذه المختلفات المتباعدة والمتقابلة أيضاً تجتمع في التخيل ، ثم تتأدى عنه وقد سطع عليها نور العقل الفعال ، ففكّشها عن العوارض ، وقلّبتها كلياً مجردة بما يوجد فيها من التشابه والافتراق الذاتيين ، ففصلت عند العقل كلها ^(١) ، وإن كانت كالمنقلبة عن حالها ، فكان للعقل أن يحكم فيها . قال المشريقون : إما أنه هل تكون ملاحظة النفس العاقلة للخيالات بمعونة العقل الفعال على سبيل أن يقبل المعقولات من الخيال ، أو تستعد بسبب الخيال ، وضرب ما من الانفعال عنه ، لأنه يقبل نظائرها في الخيال من المعقولات عن العقل الفعال ، وأنه كيف يصير مُعْرِضاً عن معقولاته إلا لأمرها ^(٢) مخزونة في خزانة غير المستعرض لها ، كما الخيالات . أو لأنه يتصل بالعقل الفعال الاتصال القابلي ، ويفارقه بأمور تطلب من كتب المشريقين .

(٦) يعنى حال العقل في إدراك المتقابلين كحاله في إدراك المختلفين . وسواء وضعنا الألف والباء أبيض وأسود أو وضعناهما حلوا وأبيض ^(٣) .

(٧) أى : فيكون حينئذ المثال للتخيل إذا قرن به المعنى الآخر من أنه خير وشر ، مطلوباً أو مهروباً عنه ، من غير أن يكون في الحس شيء مشاهد مطلوب أو مهروب عنه ، بل يكون بحسب ما ينظر للمستقبل .

(٨) أى : يكون منه من غير حس للأعداء الحار بين ، بل بأن يرى النار توقد على المنارة

(٢) عن الهامش ؛ وفي الصلب : أنها .

(١) في الهامش : كلياً (ظ) .

(٣) ن : أبيضاً وأسوداً ... وأيضاً .

ليعلم بها وجوب الاستعداد للحرب ، فيكون شيء حاضر ينذر بغائب في المكان ، كذلك الخيال الحاضر ينذر بغائب في الزمان ، وإن لم يحس به .
[١٦٦ ب] .

(ج) أى : أن الصدق والكذب غير اللذيد والمؤذى ، لأن ذلك مسكن للنفس إلى قرار ، وهذا محرك نحو طلب ؛ أو لأن ذلك أمر بحسب الأمر في نفسه ، وهذا بحسب ٥ الملتذ والمتأذى .

(د) أى : أن العقل يدرك الجرد عن الهوى والهوى لا يجمع .
(هـ) أى : إذا جرد العقل من القطوسة التعير ، فذلك هو العقول المتزاعى الذى لا يحتاج في تصويره إلى الهوى .

(أ) الغرض فى هذا الكلام أن النفس مُحاك للوجود كله ، متشبه به . ١٠
(ب) أى : إنما قال لا بد من ذلك لأن الأشياء متمثلة للنفس تلاحظها بعينها ، فإما أن تكون من حيث هى موجودة خارجا تلاحظها ، فيجب إذا عدمت أن لا تلاحظها ، ويجب إذا فرضت بحال غير الحصول أن تلاحظها ؛ وإما أن تلاحظها متمثلة وهى فيه ، وهو الباقى ؛ ثم لا يخلو إما أن تكون هى المدرك بأعيانها أو بماهياتها منزوعة .

(ح) الغرض فى هذا الكلام تحقيق ما سلف من قوله إن النفس الأشياء كلها ، وبيان ١٥ وجهه ، وذلك أنها منتقشة بماهيات الأشياء كلها .

(د) أى : كما أن اليد آلة تستعمل كل آلة ، وتفتقر إليها كل آلة ، كذلك العقل منا هو صورة جملة الصور . يعنى : لا كالحس الذى هو صور بعض الأشياء .

(هـ) أى : وأما العقل فتأدى إليها المحسوسات وقد قشرت عن الأمور الغريبة ، وأما العقولات فهى لها ، والحس لا ينال العقولات — كأنه يقول إن الغاذية والحساسة يجدهما ٢٠ فى الناطق وغير الناطق ، واقتصر على الغاذية لتعرف مثل حكمه فى الحساسة . قال المشرقيون : لا تعرض له مشقة ، بل يفرق بينها بالأفعال ، ويجمع بينها فى البدن . وما كان يجب أيضا أن يعرض فى التخيل كل ذلك المشقة ، بل يفرقون بين التخيل والحساس ، مثل ما بين الحاس والحسوس . فإنه ليس يجوز أن يكون المتحرك والحرك واحدا .

— أى الشخص الذى هو فاسد المزاج والتركيب لا يقبل الكمال ، فإن أعطى قوة لم يثبات ٢٥

في حيلتها أن تعطى إليه ، وربما لم يقبل القوة ، وإن لم يتخيل بها عليه بفساد مزاجه أو تركيبه .
وكأنه يقول إن مثل هذا في الشخص يجوز ، وفي النوع لا يجوز . ثم يبين أن سندان الحركة
لهذه الحيوانات ليس في الشخص فقط ، بل وفي النوع ؛ ولا آفتها طارئة ، بل نوعية — أى
لا من طريق الحكم الكلى فقط .

٥ — أى ربما يفكر الإنسان في صورة هائلة ، أو سمع ذلك من إنسان يحكى أمراً ، أو يصف
كيفية موت أو قتل ، فيعرض للقلب منه انفعال وأذى يشبه الخوف ، كمثل ما يعرض إذا
شبه الشيء اللذيذ بمتقزز منه ، أو تكلم عليه بقاذورة فتقزز منه . وليس ذلك عن العقل
بل عن الخيال ، فإن للخيال أحكاماً في الحيوان ربما غلبت في الإنسان الضعيف المسككة على
العقل قال المشرقيون : تذكروا الغضبى أيضاً .

١٠ — أى مثل آلة الإيلاد والآلة المولدة للآب .

(ع) يعنى بالشوق ما ييم الشهوانى والغضبى والإرادى .

— يجوز أن يكون هذا سهو < أ > في النسخة ، والواجب نقيضه . وإن كان هذا ، أعنى قوله
لعله ، ومن أجل شيء كان يجب أن يُقرن بالعقل العملى ، فوقع في النسخة تقديم ، ويجوز أن
يكون أراد : عقل نظرى ، نظره أن يطلب الوسط والعلة ، ويعرف كل شيء من أجل شيء .
١٥ معلوم قبله ؛ أو لعل الواجب أن ينقل هذا الموضع هكذا . والعقل عقلان : [١٦٧] عقل
بروئى بسبب ولأجل شيء ، أى مما يحصل من الجزئيات ؛ وعقل فعال ، أى نظار مطلق .

— أى أحدهما ينظر ليعلم فقط ، والآخر ينظر ليس ليعلم فقط ، بل شوقاً إلى عمل . ففاية العقل
النظرى بذاته ، العقل العملى ، كأن العقل النظرى يعلم الكلى فيما يجب أن يعمل ، فيتلقاه
العقل العملى مشتاقاً إليه في الجزئى ، آمراً للقوة الحركة ، فيكون أيضاً ما يشاق إلى العمل
٢٠ يتلقاه المبدأ الحرك ، فيستعمله في الجزئى .

— يجوز أن يكون الكلام على هذا الوجه ، بل آخر العقل النظرى هو بدء العقل أى
العملى ؛ أى الغرض يحدده العقل النظرى ، فيكون مبدأ لشوق العقل العملى . ويجوز أن
يكون على هذا ، بل آخر العقل العملى هو بدء للعمل ، لأن آخر الفكرة أول العمل .

— أى : لو كان الحرك اثنين^(١) : عقل وشهوة ؛ على أن لكل واحد منهما نصيباً^(٢) في أنه مبدأ

حركة ، من غير أن أحدهما سبب للآخر ، بل أن يليها الحركة معاً ، لكان يجب أن يحرك معاً ، وتكون صورتها في أهما يحركان صورة واحدة . ثم إذا تأملنا لم نجد هناك إلا عقلا يروى فيشتهى ثم يحرك ، فلا يجد للعقل تحريكاً إلا الذي يتبع الشوق الذي فيه ، فيكون التحريك مبدؤه القريب هو الشوق ، وذلك لأن العقل يتسدى فيروى بطلب ما يختاره ويشاؤه ، وهو كأنه طلب تشوقه .

(أ) يجوز أن يعنى ها هنا بالشهوة الشوق ، فيقول : وأما الشوق فليس بينه وبين الحركة واسطة فكر ، كما كان للعقل حاجة إلى فكر ، ليحدث شوق ثم تحدث حركة . ويجوز أن يعنى به الشهوة الحيوانية ، فيقول : إن هذه القوة الشهوانية ينبعث فيها شوق من غير فكر ، بل هي في نفسها قوة شوقية ، وكألها الشوق .

- ١٠ (ب) يعنى بالمستقيم : ما جمع مع إصابة الغرض وحدانية السلك . ويعنى بغير المستقيم : ما إما أن يكون مخطئ الغرض ، أو يكون مُتَعَنِّ السبيل إلى الغرض فيأخذ السبيل الأبعد ، أو يجمع بين الأمرين .

- إنه لما قال المشتهى والمتشوق إليه محرك على أنه غاية ، لاح من ذلك أنه يعنى أن المحرك الذى هو مبدأ الحركة ، لا على أنه غاية ، هو الشوق ؛ فجعل الشوق أمراً هو مبدأ الحركة . فالذى يجب أن تعلم أنه : هل هذا الشوق هو قوة أخرى غير الشهوة وغير الغضب وغير العقل العلى ، أو هو فعل تام من أعمال هذه القوى إذا تحركت وانتهت إلى تمام الحركة ؟ كأن هذا الشوق يُفَاد^(١) عنه التحريك ، وأيضاً يجب أن يحقق : لم صار الشوق مبدأ الحركة ؟ وقد قال من قبل إن الناسك يشناق فيمنعه العقل . ومما يجب أن يحقق أيضاً ؛ أنه هل الشوق مبدأ كالأمر وبعده قوى محركة هي كالخواصم ، وهي المبادئ القريبة للحركات ؟ فنقول : إنه لا حاجة إلى قوة أخرى للشوق غير القوى الثلاث ، وأن يفعل الشوق إذا تمثل وتم ، حرك . ٢٠ ويقول إن هذا الشوق ليس يراد به الشوق الساذج الذى يزيد وينقص ويكسر ويخالف ، بل يعنى به الشوق العزمى الإجماعى ، فإنه يُحَرِّك بالضرورة إذا لم يكن حائل ؛ وأنه ليس كشوق الناسك ، فذلك شهوة فقط ، وليس معها العزم الإجماعى الذى هو من العاقل مشبه .

(١) ن : يضاد .

ومن ظن أن الشوق قوة برأسها غير الشهوانية والنفسية والفكرية فقد أخطأ ، فلا حاجة إليها . [١٦٧ ب] ويقول إن هذا مبدأ كالأمر أيضا لا كالفعل . ولذلك قد يقع العزم والإجماع ، فإذا عرض للقوى التي في العضل آفة ، لم تتم الحركة ، وإن لم يكن بالعضل في أنفسها آفة ، بل في المبدأ ، ومع ذلك يكون شوق صحيح — فإذا الشوق أمر . وأما القوى المحركة فقوى من طباعها أن تحرك الأعضاء بتوسط العضل عند استحكام هذا الشوق . ونعم ما قال الإسكندر وغيره : إنه كما أن القوى الداركة كثيرة ، وإن اشتركت في الإدراك — كذلك القوى المحركة كثيرة ، وإن اشتركت في الشوق . واعلم أنه ربما تصاد شوقان ، فأطاعت القوة المحركة الأغلب .

— أى الشهوة تتبع الحال والحاضر ، وما هو في حكم الحاضر ، وتخيّل حاضرا . وأما المهلة والمدة والمراقبة فيعملها العقل فقط . ١٠

(أ) أى هو يحرك لأنه مشتته ومطلوب ، ومشتهى ومطلوب لأنه متمثل في عقل أو وهم . — أى أن الآلة التي بها يحرك الشوق يجب أن تكون عضواً في الوسط هو البدء وإليه الانتهاء ، كالمرکز والمحور . وهذا يسير إلى القلب على أنه أصل الآلات البدنية في أن يحرك ومنه متشعب الآلات عنده ، أى ينقبض عن شيء يؤذيه ، وينبسط عن نحو ما يستلذه .

— هذا كلام فيه نقصان ؛ وتماه أن يقال إنه لا بد من أن يكون منه تخيل غير محفوظ ولا ثابت . ١٥

— أى : إما راسخاً ثابتاً ، وإما مضطرباً .

(ب) هذا التخيل هو الذى يستعمله العقل الإنسانى والوهم الحيوانى .

— يعنى أن التخيل الذى يشاق إلى أن يتبعه اختيار ؛ وهو تعين أحد الأمرين من الفعل والترك ، بحسب سكون النفس إلى أنه خير ، سكوناً يتبع قياساً أو تمثيلاً أو غير ذلك . ٢٠

(غ) أى : لأن الشهوة محدودة الإرب بينه ^(١) الشيء الذى فيه الغرض ليس يحتاج أن يطلبه .

(١) هذا استعارة مشبهة للنفس بالبدن المريض .

— أى ليس يمكنه إلا أن يستعمل تخيلاً كثيراً .

— أى إنما يفكر لأنه فاقد الغرض الكائن عن القياس ، فإذا قام القياس عزم .

— أى المستعمل من السماويات يجر معه ما يحيط به .

(ب) يعنى أن الشهوة غلبتها طبيعية ، واستعلاؤها عظيم : وأما استعلاء العقل فكسب صداعى .

(ح) أى مذهب العقل ومذهب الشهوة ومذهب انقلاب أحدهما إلى الآخر .

- ١٠ هذا أصل يجب أن يحفظ ويعلم ، فليس إنما هو نافع^(١) فى الإنسان ، بل قد ينفع به فى معرفة الحركات الفلكية وقواها الحركية . وبالجملة فإن السكلى لا تختص نسبته بجزئى بعينه ، وما لم يختص بنسبة العلة بالعلول لم يجب أن يكون عنه العلول . فاعلم أن كل محرك بإرادة فإنه مدرك للجزئيات ضربا من الإدراك : إما حسيا وإما تخيليا وإما مناسبا لها ؛ وإدراكه ذلك جسمانى . فإن المشرقين قد بينوا أن مثل هذا الإدراك لا يتم إلا بالآلة جسمانية . قال المشرقيون : لم يجد إظهار الحاجة إلى الغذاء ، فإن الغذاء محتاج إليه الحاجة الدائمة الضرورية فى أن يكون ساداً مسدداً ما يتحلل ، وقد يحتاج إليه للنمو حاجة فى وقت ما . والنمو محتاج إليه ، إذ كان لا يمكن الحيوان أن يتكون بكامله دفعة ، فالحاجة إلى الغذاء بسبب النمو حاجة مؤقتة ؛ وأما الوقوف فليس يحتاج فيه إلى الغذاء لأنه وقوف ، بل كان من حق كونه وقوفاً أن يغنى عن الغذاء الذى هو زيادة ، بل يحتاج إليه بسبب أن يسد بدل ما يتحلل . وأما ١٥ النقصان فهو أبعد من أن يكون له مدخل فى الحاجة إلى [١٦٨] الغذاء من حيث هو نقصان ، ولا النقصان من الأشياء التى تناسب النمو والوقوف فى جهة الضرورة ، لأن النقصان وارد بأسباب غريبة ، فضرورتها ضرورة قهر ، والنمو والوقوف ضرورتها هو ضرورة ما يحتاج إليه . فقول الأطباء فى هذا الباب أسد من قول فيلسوف مثله .

— أى ، لأنه يحتاج إلى طلب لما يتعيش به ، ليس كالنبات المذكور حيث يتعيش منه .

— أى أن النبات لو أعطى حسا لكان باطلا ، لأنه كان لا يحتاج إليه ، لأنه ما كان يُنذره بمطلوب فيتأذى له المصير إليه ، أو مهروب فيتأذى له الهرب عنه . ولو أعطى النبات لمسا أو ذوقا لم يكن فى ذلك فائدة فى الغذاء وجذبه ، لأن جذب الغذاء الملاقى طبيعى ، حتى فينا أيضاً ، والملائم للغذاء أى اللامس . ويجوز أن يكون معناه : ولو أعطى الحيوان قوة محرّكة

وحاجة إلى الطلب ، ولم يعط حساً ، كان ذلك باطلا . ثم يكون تمام الكلام هو أن الطبيعة تفعل لأجل شيء ، أو تفعل ما يقع بالضرورة .

— أى أنه لا ينحرس عن الآفات ولا يهتدى إلى ما به يقتضى وينمى ويتم .

قال المشركيون : قد اعتمدوا أن الأجرام السماوية لا ينبغي أن يكون لها حس ، لأنها لا تحتاج إلى غذاء ، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء . وليس هذا بواجب ، فإن الحس والإدراك بنفسه معنى مطلوب لذاته ، فليس بمفكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يحتاج فيه إلى انفعال واستحالة ، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس . ولعل لها حاجة من وجه ما إلى أمر حسى وإدراك زمانى كما يذكره المشركيون . أو لو كان الإدراك يحتاج إليه لدفع أو جذب ، لكان البارئ تعالى لا يوصف بأنه عالم . وقد قال ثامسطيوس : أُخْلِقَ بالأجرام الملكية والفلكية أن نذكر الحسوسات مثل ما يدرك المولّد المولّد . ولكن ليس هذا بجواب ، فإنه يلزم أيضاً أن يقال : وكيف يدرك المولّد الجزئى ، للمولّد الجزئى الشخصى من الحسوسات : أبعقل أم بحس ؟ ولكن الجواب أن ذلك يمكن بهما جميعاً . وأما أنه كيف يمكن بالعقل ، فليطلب من كتب المشركين . ولكنه إذا خصص بالزمان لم يمكن إلا أن يكون الإدراك بآلة جسمانية .

آخر ما وجد من ذلك

والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .
< مأسيّة > عند كثير من الأوائل أن الأعداد مبادئ للعالم . وأمثلة ما تحمل عليه هذا القول أن يكون معناه : كون الشيء واحداً غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو في ذاته أقدم منهما . فالحيوان الواحد لم يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذى به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده . فإذن هو الأبسط الأشرف الأول . وهذه صورة العقل . فالعقل يجب أن يكون الواحد من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك في الرتبة ، لأنه بالعقل ومنه . فهو الاثنان الذى يتفرد إلى الواحد . والعلم يؤول إلى العقل . ومعنى الظن عدد السطح ، والحس عدد المصمت : أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذى هو أعم من العلم مرتبة ، لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن بنجذب إلى الشيء ونقيضه ، والحس أعم من الظن فهو المصمت ، أى الجسم له أربع جهات .

المباحثات

لربنا

عن الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم
 بالعزير الحكيم أثق وعليه أتوكل
 كتابي، أطال الله تعالى الكيا^(١) الفاضل الأوحَدَ وأدام عزَّه وتأييده، ونعمته وتمييده،
 وأجزَلَ من كل خير مزيده، عن سلامة والحمد لله وحده. ووصل كتابُ الكيا الفاضل الأوحَدِ
 أدام الله تمييده — أعزَّ وأصل وأكرمَ وافد. وفيمته وشكرت الله — عزَّت قدرته —
 على ما تحققت من خير سلامته، وانتظام أسرهِ واستقامته — شكرًا يوجبهُ عثوري على مثله،
 في فضله وعقله؛ وسألت الله عزَّ جلاله أن يقرن ذلك بالتأييد، وإلحاق جديد، ومزید على
 الجديد، — إنه على ما يشاء قدير. وشكرت تطوُّله، أدام الله تأييده، فيما آثره من مُفاتيح سَبَقِ
 إلى فضلها سَبَقِ المستولى على الأمد، القلْدُ للنة المشكورة يدُ الأبد؛ وتبركت بما تيسر لي عفوًا
 من عَقْدِ عهدٍ ووَدِّ مع مثله أيَّ عقد؛ وسألت الله أن يُمتنعني بذلك ويزيده إحكامًا، وإرامًا
 ويشمه إتمامًا — إنه وليُّ الرحمة. وفاوضتُ المجلسَ العلاني* — حرس الله عزَّه — في بابهِ:
 «عَمِلَ مَنْ طَبَّ لِمَنْ حَبَّ» — فصادتُ رغبة فيه أكيدة، ومئةً لمثله شديدة، وجبنا قليلًا
 عن العزم الحزم عليه أن تصير إليه، فتكون المَهْدَةُ في ذلك أقوى، والاعذار في تقصير، رعایقِع،
 أخفى. فقد علمت الحوائج التي أنحت على التحمل المدَّكان^(٢)، والخزائن والقلاع المشحونة

(١) الكيا: كيا: كلمة فارسية معناها السيد أو الرئيس والبطل والملك الخ. وهو هنا أبو جعفر
 محمد بن حسين بن المرزبان الكيا.

(٢) كذا في الأصل ولم نهند لوجهه، إلا أن يكون اسم علم مثل: عبدكان؛ ويكون مفعول:
 أنحت؛ أو يكون اسم بلد، ويكون التحمل بمعنى السفر، وينقص: إلى.

(*) نسبة إلى علاء الدولة أبو جعفر محمد بن دجنزار، الملقب بابن كاكوبه، الذي استقل بملكه
 بعد سنة ٣٩٨ هـ بقليل؛ واستولى على همدان (سنة ٤١٤ هـ = ١٠٢٣ م) وعلى الرى (سنة ٤١٩ هـ =
 سنة ١٠٢٨ م) وأصفهان (سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م)؛ وكان ابن سينا وزيراً له؛ وتوفي
 علاء الدولة سنة ٤٣٣ هـ. وعن مجلس علاء الدولة يقول أبو عبيد الجوزجاني: «وحضر (أي ابن سينا)
 مجلس علاء الدولة، فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله. ثم رسم الأمير علاء الدولة ليالي
 الجماعات مجلس النظر بين يديه بمحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ (ابن سينا) من جلهم،
 فا كان يطلق في شيء من العلوم» (ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء»، ج ٢ ص ٦، القاهرة
 سنة ١٢٩٩ م = سنة ١٨٨٢ م، طبع ا. م. ل.).

كانت بالذخاير والمئون المترادفة الماصّة لنقى الحال ، ومثل ذلك لا يخلو عن التقصير المؤدى إلى التشوير^(١). فإذا كان الإلزام ابتداءً لإجابة ، واعتبار الشدة تطوعاً لاطاعة ، كان وقع التقصير أخف ، والعدر فيه أوضح . ولعل الجواب اقتضى أنه — أدام الله عزه — لو تبرّع غير مأمور ولا مُسام ، فطرّق الباب يلقي في الحال بما يسمح به الوقت ، وخطب مداراته ، إلى أن تجد اليد انبساطاً ، والأسباب المحتلّة انتظاماً . فحينئذ يريد في أمره بما يقتضيه استحقاقه ويوجبه فضله . فهذا هذا . وأما تصرفه في العلم والفضل فقد عرّفني قدره ، وحقّق لدى أمره ، وألفيته — والحمد لله — كافيًا وافيًا ، موفياً على أقرانه عالياً ؛ وقد يُثنى بصفة صديق حرّرته كما هو لم يُقدِّ الحق فيه ، فالأمر على ما يحكيه ، ولكنه مع ذلك عزيز وفضله كثير والله يحوطه .

والذي ذكره من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل ، وتبلّدهم وترددهم فيه ، لاسيما الجبله النصارى من أهل مدينة السلام ، فهو كما قال . وقد تخير الإسكندر وثامسطيوس وغيرها في هذا الباب ، وكلّ أصاب من وجه ، وأخطأ من وجه ، والسبب فيه التباس مذهب صاحب المنطق عليهم ، وظنهم أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت حيث يُصنّف المقالة الأخيرة من « كتاب النفس »^(٢) ؛ وليس كذلك ، بل فرّع سراً في المقالة الأولى حين يناظر ديمقراطيس عن أمر النفس ، وأعطى الأصل لمن يفهم في ذلك ، وهو أن الشيء الذي تُتصوّر فيه العقولات الكلية غير مُنقسم ، فمنع أن يكون الجوهر الجسماني هو المتأق للمعاني العقلية [١٦٩] بالقبول ، فالمتلق لها إذن جوهر قائم بذاته غير منقسم ولا في منقسم ، حتى يعرض له بسببه الانقسام ، فتكون له براءة عن مشاكلة كل جسم وجسماني . ثم إنه في المقالة الأخيرة إنما يتجرد لبيان القوى المرافقة للنفس في البقاء ، وقد دلّ قبل على أن الحسية والخيالية والذكورية ونحو ذلك والحركية لا تقوم بغير جسم ، وتبين من خلل كلامه أن الإدراك الحسي الظاهر والباطن لا يكون إلا بمنقسم ، وأحب أن يبحث عن القوى العقلية وابتداً بالقوة التي يقال لها العقل الهولاني ، قبيّن أنها لا تضمحل ، ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لا تضمحل أيضاً . ونقطة : « أيضاً » تدل على أن حكماً ثابتاً جار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توم غير هذا — بناء على ظنه أن العقل الهولاني استمداد للقلب ، فكان العقولات يتلقاها جسم

(١) شور به : فل به فلا يُستحياته ؛ والنفس : المنح ، أي لباب الحال .

(٢) راجع قبل « تعليقات ابن سينا على شرح كتاب النفس » ، ص ٧٥ — ص ١١٦ .

القلب بهذا الاستعداد — <و> تَبَلَّلَ وأسَاء الظن وزاغ عن الحجة المثلث. فالحق أن هذا العقل استعداد لجوهر النفس، لا لشيء من الجسم، وأنه يصحبُ جوهر النفس في كل حال. وقد بسطتُ القول في أن المعقول لا يتلقاه النفسُ، بسطاً مُغنياً شافياً. ولعله يُعَرِّضُ عليه^(١) إذا قدره الله الالتقاء به.

وأما كتاب يَحْيَى النحوى في مناقضة الرجل، فكتابٌ ظاهره سديد وباطنه ضعيف. وفي الوقوف على تلك الشكوك والتوصل إلى حلها قوة للنفس ووزارة للعلم. وقد قضيتُ الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب «الشفاء» العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل، حتى الموسيقى، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول. وتلك الشكوك ليست مما يَفْطِنُ لَعَقْدَها الرسيمون ممن تعلمه، فإن انحلالها مبنى على فروع أصول من كتاب «السماع الطبيعى». فإن بين «السماع الطبيعى» وبين «السماء والعالم» أصولاً هي فروع للأصول الموردة في «السماع الطبيعى». وتلك الفروع غير مُصَرَّح بها في «السماع الطبيعى» تصرّحاً بالفعل، بل بالقوة. فمن لم يتقدم أولاً ويمخض معاني «السماع الطبيعى» عن زُبْد تلك الفروع، كان مُفَرِّطاً فيما يحاوله من فهمه، وعَرَّضَ له ما عرض لفلان وفلان ويَحْيَى النحوى. ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة، فأثوا البيوت من ظهورها دون أبوابها، وحملوا أنفسهم على القناعة بما أوردهم حَمَلًا عَسُوفًا. و<أما> نحن فقد أَوْضَحْنَا هذه التوسطات بين الكتابين، ومن وقف عليها وَجَدَ جميع الشكوك ناكلة ليس لها روعة. والذي استخبره من حالى في التعرض لمثل ذلك: فأخبره أنى كنت صنف كتاباً سميت به «كتاب الانصاف»، وقسّمت العلماء قسمين: مَفْرِيقين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المفرّيقين، حتى إذا حَقَّ اللَّدَدُ^(٢)، تقدّمتُ بالانصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحتُ شَرْحَ المواضع المشككة في النصوص إلى آخر «أولوجيا»، على ما في أثولوجيا من المطن^(٣). وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو خُرِّرَ لكان عشرين مجلدة. فذهب ذلك في بعض الهزائم، ولم يكن إلا نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزهةً. وأنا، بعد فراغى من شيء أعمله، أشتغلُ بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً. لكن ذاك قد كان يشتمل على

(١) الضمير يعود على الشخص الموجهة إليه الرسالة. (٢) ن: اللاد

(٣) يفهم كراوس من هذا أن ابن سينا يشك في صحة نسبة أثولوجيا إلى أرسطو؛ راجع بحثه: «أفلوطين عند العرب»، ص ٢٧٢ تعليق ٣، ص ٢٧٣. P. Kraus: Plotin chez les Arabes, .

تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم . والآن فليس يمكنني ذلك ، ولا لي مُهَلَّة^(١) ،
[٦٩ ب] ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوى وأمثالهم .

وأما أبو نصر الفارابى فيجب أن يَنْظُم فيه لاعتقادُ ، ولا يُجَرِّى مع القوم في ميدان .
فيكاد أن يكون أَفْضَلُ مَنْ سَلَفَ مِنَ السَّلَفِ ، ولعل الله يسهّل معه الالتقاء ، فتكون استفادة
وإفادة . وليعذرني في تشوش الخط وتعوّج الحروف ، فأتوليت مخاطبةً يبدى منذ سنة وستين
لأمراض نَهَكَتْنِي وطالت علىّ وامتخرت هُنَاتِي^(٢) وكانت أقصدتني وَكَفَّتْ يَدِي عن الخط
والكتابة . فهذا أول ما كتبتّه ، وهو من بركات معرفته ؛ والله يُمَتِّعُنِي به ، ورأيه في ذلك
مُوفِّقٌ إِنْ شَاءَ اللهُ :

(١) النفوس المفارقة ، لِمَ لا يجوز أن تكون عِلَلًا لوجود النفوس ، وتلك لا تتشخص
بوضع ولا بدن إذ قد ماتت الأبدان عنها ، لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللا
لوجود النفوس الإنسانية ، وإذا كانت هي كَفَّتْ في وجود النفوس عنها عند الاستعداد —
وما عنه كفاية فليس بعلّة . وأيضاً إن كان الشرط عدداً من النفوس ، مما سواء مُسْتَفْتَى عنه ،
فليس بعلّة . لكن لافرق بين المستفتى عنه وبين المستفتى به ؛ وإن كان كل واحد منها علّة ،
فليس كل واحد بل أجملة ، وانقسمت علّة ما لا ينقسم . وإن كان أيّها اتفق ، فأياها اتفق ليس
بعلّة ، فأَيُّها اتفق يجوز أن يكون مستفتى عنه بغيره . فكل واحد عن غير علّة .

(٢) لوازم العقول الفعالة إن كانت معقولات جواهر ، كانت عللا للجواهر .

(٣) الواجبية مطلقا كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعلّة ، فليس هو هو لأنه واجب ،
بل لأن لذاته واجبا .

(٤) كل^(٣) شيخ فإن تخيله وتفكره أضعف في نفسه ، وربما كان أقوى بقهر القوة النطقية .

(٥) إذا^(٣) استوى منك تخيل الشمس شمسا ، ليس تخيّل مضىء ضعيف يشبه الشمس ،
فإنك تضعف معه عن تخيل ما هو أضعف ، وهذا يستبين لك في المنام إذا تخيلت الشمس ،

(١) المهلة = المُدَّة .

(٢) الهانة بضم الهاء : بقية المخ والشحمة في باطن العين تحت المقلة ، يقال « ما به هانة » ، أى
ما فيه خير ، وامتخر العظم = استخرج مخه .

(٣) سترد هذه الفقرة بعدد في ص ٩٢ من النص الأصلي .

فيعرض مثل ما يعرض في اليقظة . لكنك قد تتخيل الشمس في اليقظة تخيلاً غير صحيح ، لأنه ليس كل تخيل مستقصى كالحس .

(٦) الفرق بين اليقين والملاحظة أن اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والملاحظة تمنع كل شيء عن المقابلة ، كما أن المبصر عندما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر . واليقين من حيث هو يقين إنما هو بتثُل الحد الأوسط . والملاحظة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط ، فكأنه^(١) غير محتاج إليه .

(٧) لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ إنما يمنع ذلك لأحد سببين : أحدهما ضرر أفعال يحدث في المادة كما يفعل اللون القوي والصوت القوي ، والآخر لأن كل متثُل يبقى زماناً ؛ فإن بقي بعد مقابلة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة أو لون آخر . ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل وغير منطبع .

(٨) كل ما ندركه فإنه حيث ندركه في الذهن ، فحقيقته مُتمثلة في ذهنك ضرورة . وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثُلها في الأعيان ويلحظه ذهنك — فالمدوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك ، وهو الباقي ضرورة .

(٩) الصور المعقولة غير متانعة حتى الأضداد ، فليس السبب فيه من جهة القابل ، فإن القابل يقبل مع المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ، ولكن النفس ممّا تشغل بشيء عن شيء ، ولا يخلو عن مجاذبة حسّ أو تخيل أو شوق .

(١٠) الشيء المتجرد الذي لا يخاطه [١٧٠] قوة الانفعال يكون محققاً بصورته ولوازم صورته ؛ وإنما يكون الشيء عقلاً من حيث هو متحقق هذا التحقيق ، فإن أضيف إلى شيء صار ذلك الشيء عقلاً به ، وإن لم يُصَف إلى شيء بل قام بذاته وكان لذاته ، كان ذاته به عقلاً . ومثل هذا الشيء لا يَفْشَى ذاته شيء غريب ، فلا يَفْشَى ذاته مانع عن هذا التجرد الذي يكون للشيء بحقيقته ، وما يلزم حقيقته ضرورة من أحواله . فإن كان يَفْشَى ذاته مانع عن أن يكون عقلاً أو أي شيء كان مما شأنه أن يكون ذلك الشيء ، فهو شيء مقارن لما بالقوة من شأنه أن يَفْشَى ذاته شيء غريب ومن شأنه أن ينفعل ، وهو الشيء المنو بالمادة . فبالضرورة يجب أن يكون الشيء المانع عن أن يكون عقلاً المادة ؛ وليس يلزم من صدق تلك المقدمة

والأخرى صدقُ العكس : وهو أن كل ما من شأنه أن يعقل فلا يفعل ولا مادة له بوجهٍ حتى يلزم من ذلك أن لا نعقل ذواتنا .

(١١) ما البرهان على أنه ليس بيننا وبين ذواتنا آلة في أن يدركها ؟ لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة وإنما توصل إلى المفارق .
(١٢) واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جوازُ العدم مع ذلك الشرط ، بل جواز العدم مطلقاً ، لأنها ليست واجبية مطقة ، بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تُقارن جوازُ العدم مطلقاً والذي يشرط مع ذلك الشرط .

(١٣) الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته ، على أنه لما خلا المُدرك لنفسه شيء له إضافة ما إلى ما ينزع عنه أو يلقي عليه . وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلاً لمثل هذه الصورة لا بالعرض كالتفاعل بوجهٍ ما ويكون لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء ، فهو الذي إليه ينتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يُدرك . والمُدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه ، لا بامرّض ؛ وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره . ومن ههنا يمكن أن نعلم أنه لم يَصِر بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك^(١) .

(١٤) لم تضعف القوى بالذبول ؟ القوة الباصرة إذا فُرّق موضوعها لم يُصَر متصلاً .
(١٥) المعنى المعقول من الإنسان مثلاً معنى مشترك فيه ؛ فإذا حصل في قوابل مختلفة ، كان حكمه في كل واحد من القابلين غير حكمه في الآخر ، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني ، فلا يكون الأول هو الثاني ، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه . فلمْ فُرِضَ للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوابل آخر ، حتى بان هذا الخلف ؟

(١٦) فرض له معقول آخر ولم يعرض له قوابل آخر بل القوابل تلك بأعيانها ، وإنما فرض له معقول آخر لأنه لو اقتصر على الأول لكان لقائل أن يقول إنه في القوابل < الكائنات > العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل ، كما كان في الأمور الخارجة . ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحدٍ منها عاقلاً ، لأن تلك الصور ، وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل ، فهي بحسب الأمور الخارجة وبحسب الأعيان غير مختلفة . وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجة ليس من كل جهة ، فاحتيج إلى أن يُجْعَلَ لها تجريد أيضاً

(١) . راجع بعدد من ٨٩ ب من النص المخطوط .

بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يُجْعَلَ لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلاف فيه . ثم لو كان قيامه [٧٠ ب] بحسب هذا التجريد في قوابل ثالثة ، ما كان يلزم الخلف . لكن هذا التجريد لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية ، لأنها ، بحسب الفرض للخلف ، هي العاقلة . فإذن يجب أن يكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في هذه القوابل الثانية ، ليست كما كانت بخلاف التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوابل والموضوعات الأولى إلى الثانية العاقلة .

(١٧) ثم إن حصول 'المقول في العقل قد سُلِّمَ على أنه حصول يلزم من الجسم لوازم ، ولم يجب أن يكون كلُّ حصول هذا الحصول . فعمى ههنا نوع من الحصول لم يشاهده ولم يعرفه ، أو لا يكون حصول أصلاً ، ومع هذا التمثل يكون حاصله على نوع لم نمارسه ولم نعرفه .

(١٨) لا يخلو الحصول في القوابل من أن يكون على وجه التشابه وزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة المختلفة فقط ، أو يكون ليس كذلك ؛ بل هناك اختلاف في الكم والوضع ، وغير ذلك زائد على معنى المقارنة . وإذا قسم إلا هذان فلا حصول في 'قوابل ، بل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كمٌ مخصوص ومقارنات لأحوال متداخلة من الوضع والكيف والآن وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفاً ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن يقسم أقسامات مختلفة ، وهذا هو الذي كان يجعل الصورة غير معقولة ؛ ولو لم يُجْعَلَ لكان في الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشيء ليس كونه عاقلاً إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه الخاطئة معقولةً لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، وكانت تكون عاقلة فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(١٩) المادة ، وحدها ، لا نكتفي في تشخيص اقوة ما لم يتعلق بها الوضع . وما اختص بوضع ما ، إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهيته ثم يكون غيره .

(٢٠) كثيراً ما نرى المريض ، إذا لم يشغله مرضه بانصباب نفسه إلى مرضه ، لم ينفع من حيث يفعل انفعال التغير ، بل عسى < أن يكون > انفعال الأعراض .

(٢١) لما لم يتشخص الشخص بماهيته المقومة ، فيجب أن يتشخص بعرض ؛ وليس بعرض يلزم ماهيته لأنه مشترك فيه ؛ فبقي بعرض يطرأ من خارج ؛ وليس مما يتبدل ، فإن العلة المعينة لا تبطل ويبقى المعلوم المعين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به ، هو هذا الشخص .

(٢٢) المفتدى إذا اتصل به الغذاء ، هل تتصل صورته بصورة الغذاء ، أو يحدث لها جميعاً صورة أخرى واحدة وتنخلع عن المفتدى صورته ؟ إن كان الالتقاء على صورة الماسة ، فله حكم وهو الأغلب ؛ وإن كان على سبيل الاتصال وزوال الحدود المشتركة ، فله حكم آخر .

(٢٣) معنى قولي : المناسبة ، أن ما يتعلق وجوده بفاسد فهو عرضة للفساد ، وما يتعلق وجوده بمتغير فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ولعل ذواتنا لا تتغير من حيث لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٢٤) زوال المانع في الميولي وحده إنما يهيئ لقبوله ما يؤثر فيه تغير مزاج في هيأته ؛ وماهيته ، وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى [١٧١] مزاج ، فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ؛ فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ؛ بل لتهيئة وجود عينه عن مقابله .

(٢٥) كل ما لم يتمثل لى معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك المتمثل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود ، لكان كل موجود قد تمثله ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ؛ والتاليان محالان ؛ فبقي أنه متمثل المعنى في .

(٢٦) الوجود لا يقتضى امتناع مقارنة جواز العدم ؛ ونسبته إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص .

(٢٧) النفس ليست في جوهرها مركبة ، بل المجموع منها ومن الملكة مركب . وأيضاً إن كان استكمالاً يطرأ عليها ، كان فاعله فيها شيء مباين ، فلم يكن الفاعل والمنفعل واحداً ، فكان هذا الاستكمال في جوهر النفس صوراً ، فكان الفاعل غير المنفعل . وهذا من حيث تتصور به النفس استكمالاً ، ومن حيث تتصور منه ومن تأثيره صور عقلية على نوع ما ، فهو قوة ؛ ومن حيث ليست لازمة ، فهو طارئ . وليس عقلنا يعقل ذاته دائماً ، بل نفسنا دائماً الشعور بوجودها . فإن كانت تعقل بالفعل شيئاً غير ذاتها كانت دائماً الشعور : بأنها^(١) تعقل ما دامت تعقل .

(٢٨) إن^(٢) قال قائل : إن بعض الأمراض أوفق لبعض القوى وإن مزاج المشايخ أوفق

(١) كانت : فإنها ، ثم وضع فوقها : بأ (نها) .

(٢) سترد هذه الفقرة من بعد ص ٩٠ ب من النص المخطوط .

للقوة العقلية فلهذا تقوى القوة فيهم . فالجواب : مزاج المشايخ إما بردييس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضا فليس كل شيخ أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوراً على أن الغالب في المشايخ حكم^(١) ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن لكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ، وقد نجد واحداً ليس كذلك ، فالقدم مسلوب على أن انتقاض البنية أو ضعفها ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعله لما^(٢) لا يقوم بالبنية .

(٢٩) الضرر الذي يدخل على الحس من حلول الإكباب على المحسوس سببه اضطراب المواد والانصباب .

(٣٠) الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا يمانع كيفية البصر كيف ، والجليدية لها انشقاق !

(٣١) حاسة اللمس إذا حصلت فيها مثلها ، لم لا ندركها ؟ لا تحصل فيها مثلها ، ولا تنفعل عن مثلها .

(٣٢) البصر كيف ينفعل عن الألوان ، واللون عند الماسة لا يفعل فيما يماسه إلا بعد أن يتغير مزاجه على ما فُسر . الشعاع من شأنه أن يحمل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل^(٣) .

(٣٣) كل موجود لا يحتمل في نفسه الأقل والأكثر . فإنه إما أن يتعلق بعة واحدة معينة ، وإما بعلل لها عدد معين . والمتعلق بعة واحدة معينة إذا كان لها نظائر ومشاركات فيخص به التعلق ليس لهيئة تكون مخصوصة بالمستعد لا عرض لها . والمزاج الإنساني ذو عرض : أخذته نوعياً أو شخصياً ، ويكون بإزاء كل عرض ممكن الوجود من النفوس الكثرة التي تقابل استعدادها ، ولا يبعد أن تكون للهيئة الواحدة التي لا عرض لها نفوس كثيرة بالعدد أيضاً تقابل استعدادها . فيجب أن يكون التعلق بالغير منها غير صحيح ، إذ لا يكون الواحد أولى من الآخر في أن يتعلق به ويوجد عنه . وليست الصورة صورة تقبل الأشد والأضعف حتى يكون الأشد منسوباً إلى علة والأضعف إلى أقل منها ؛ وليس يجوز أن يعتبر للعلة وللتعلق عدد مخصوص ، لأنه ليس [٧١ ب] يجب أن تنحصر كثرة الأنفس في عدد مخصوص ، بل قد تزيد وتنقص الموجودات منها ؛ فإن كان الزائد منها والناقص واحداً في التأثير ، فكل

(١) وفي الهامش : علم . (٢) أو : ما .

(٣) سترد هذه الفقرة بعد ص ٩١ من المخطوطة .

واحد من العدد جائز أن يوجد المعلول دونه ، فلا شيء من العدد شرط^(١) في وجود المعلول ؛ فلا شيء منه علة . وإذا لم يكن للآحاد مدخل في العلية ، لم يكن للجملة مدخل ، لأن آحاد الجملة علل للجملة ، وعلّة العلة علة .

(٣٤) ما دام الشيء ممكناً كونه عن علته ولم يجب عنها بعد ، فليس بموجود ؛ فإذا وجب وُجِدَ . فإن كان عن الواحد اثنان ، فإما أن يجباً عنه من جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه آ يجب عنه بَ أو يجب عنه من وجهين . فإن كان هو — من حيث هو — بحيث يلزم عنه [يلزم] آ يلزم عنه ما ليس بـ^(٢) ، كان من حيث يلزم عنه آ قد يلزم عنه لا آ ، وهذا خلف . وإن كان يلزمان من حيثين ، فإما أن يكون الحثان لازمين لذاته أو مقومين . فإن كانا مقومين ، فالشيء مركب ؛ وإن كانا لازمين ، فالكلام فيهما كالكلام في آ و ب .

(٣٥) قيل إن المزاج إذا استحال فإنه يتبدل في نوعيته ، فضلاً عن الشخصية ؛ والشخص المتنفس واحد بالعدد ثابت .

(٣٦) ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت ؟ فإن الإنسان ، كل ساعة ، تكون حاله متغيرة في الخلق والأكل والهضم والرياضة . وإذا كانت المنبعثات مختلفة متغيرة ، فلا شك أن المبدأ متغير . ولا ينفع قول القائل : إن هذا المزاج إذا تغير فإنه قد يعود إلى الحالة الأصلية ؛ وكلا المزاجين غريب قسري . فما الذي^(٣) يعيد الثاني إلى الأول ؟ فإن الأرضية إذا حُميت وسخت ، فإنها تبرد إذا قُفِدَ سبب السخونة ، ولكها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لاقتزان النار بها ، فهي تحفظ فيها حرارة مقلوبة .

(٣٧) أجيب : المعنى المعقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن الواحق .

(٣٨) ما الذي يمنع أن يكون اقتران النار بالأرض في المتزجات كاقترانها بالحطب والنورة ، واقتران الماء بها على سبيل النشف ؟ ولم لا ينفرد في جسد الميت الاستقصات بعضها عن بعض ساعة مفارقة النفس ، وليس هناك ما يحفظ ذلك الاجتماع ؟ وما الذي يمنع أن يكون سبب اجتماع هذه الاستقصات في الحيوانات سبب من خارج كنهاية حركة ؟

(٣٩) يجب أن لا يتوهم أننا نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا ، وحفظنا ما حفظنا ؛ فسبب جرمنا

(٣) فوقها : مما .

(٢) ن : بآ .

(١) ن : شرد .

جسماني ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فقينا شيء لا يتحلل منه شيء ولا يستبدل شيئاً ببدل ما يفسد . فإيه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما لا ينتدى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك جميع أجزائنا تقتدى . وإذا كان كذلك ، فكل جزء من جسدنا يستبدل بدل شيء يتحلل منه . وإن كان شيء ينحفظ فيه موجود إلى آخر العمر فهو عرضة للاتصال والانفصال فلا يكون له صورة واحدة بالعدد ، ولا يكون أيضاً مستحفظاً بصورة^(١) حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ، فيجب أن يكون ذلك الثابت واحداً بعينه فينا . الذي لا شك في وجوده بحسب ما بينا في جواب هذه المسألة في ورقة أخرى جوهرأً صورياً غير المادة . ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً في كل حيوان ويكون هو الواحد والمتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بتقسمة بينه وبين غيره : يكون التحليل من غيره والاستبدال منه ، فإيه لو كان صورة في المادة والمادة يتبدل اتصالها ، لوجب أن تتبدل صورتها التي فيها ولا يكون فيها صورة محفوظة ؛ فلولا شيء عجيب وسرّ دقيق ، اقضى في كل نفس أنها غير متعلقة [١٧٢] بالمادة . ثم إذا نُظر إلى الحق من جهته ، عُلِمَ أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِيَ بِأَدْنَى دُعَاة صار قويا جداً .

(٤٠) ما السبب في أن ما هو أضعف وجوداً لا يجوز أن يكون علة لما هو آكد وجوداً ؟ ولعمري إن الجوهر متقدم في الوجود على العرض ، لكنه ليس بمحال أن يوجد عرض بجوهر ثم يصير ذلك العرض علة فاعلية لجوهر آخر . وإنما بان فيما بعد الطبيعة أن الجوهر لا يجوز أن يكون قوامه بالعرض ولم يبين أنه لا يجوز أن يكون العرض علة فاعلية للجوهر . — أجيّب عن هذا وُيِّنَ أن ما يقوم بغيره فيه يَمُتُّ فعله .

(٤١) الجسم الطبيعي هو ما تكون له وَحْدَةٌ طبيعية لا بالعرض ، إذ الوحدة قد تكون بالفرض كوحدة الباب وحدة دارٍ مع كثرة أجزائها والحيوانات والنباتات ليست وحدتها بالفرض ، فإذن هي بالطبع ووحدها بنحو اجتماعات أجزائها ، فإن كان ذلك الاجتماع عن جسم فهو قسري ، وقد ذكر أنها طبيعي ، فإذن ما يصدر عن قوة فيها ، ولا يصح أن يكون عن قوة مفارقة ، إذ المفارق لا يحرك إلا على سبيل التشويق .

(١) فوق الباء : ذ — وكأنها مصححة هكذا : فصوره .

(٤٢) لهذا الاجتماع وجود بالطبع .

(٤٣) قيل في « كتاب النفس » عند بيان امتناع وجود الصورة المعقولة في آلة جسمية ما هذا لفظه : إن كان تحلُّ الصور المعقولة جسماً فإنها تنقسم بحسب انقسامه ، فلا يخلو إما أن ينقسم إلى متشابهين أو إلى غير متشابهين . فإن انقسم إلى متشابهين ، فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ؟ إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء إلا أن يكون ذلك من جهة المقدار أو العدد ، لا من حيث الصورة . وليس كل صورة معقولة شكلاً أو عدداً . ولم أحصل معنى ذلك ولا مساقاة البرهان ولا المُحال الذي يؤدي إليه ولا تمة الكلام فيه . وهو — أدام الله علوه — ينم بتحقيق معناه . آخر هذا الفصل : الصور المعقولة إنما هي معقولة على ما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فانقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل . فإذا عَقِلَتْ كذلك عَقِلَ الفرق لا محالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد ، فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون كما هو فيه وكان ذلك داخلاً في المعقول ، أى في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يجعل الصورة معقولة على اختلاف الشكل والقدر والعدد . وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ، وإن لم يكن داخلاً فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أى بين الكل وبين الجزء ، وبين جزء وجزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ؛ وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفيما عقلته اختلاف ، وكونها ممكناً فيها الغيرية كونها ممكناً أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود ؛ وكونها ممكناً أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكناً أن تتغير في المعقول بحسب جزء وجزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب الشكل والقدر والعدد فليس لها أن تتعل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد . لكن للصور أن تتعل من جهة أخرى ؛ فإن كانت تتعل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتباين والاختلاف لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فاذن كل صورة معقولة لا اختلاف فيها في المعنى [٧٢ ب] قد تقبل اختلافًا في المعنى ؛ وينقسم إلى : غير متشابهين ، أو متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى — ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٤٤) قيل في كتاب «ما بعد الطبيعة» — حيث يتكلم في أن المعدوم لا يعاد — ما هذا لفظه : ما الفرق بين ما وجد بدل شيء ، وبين ما هو مثله ؟ والخصم يقول إن الفرق بينهما أن ما وجد بدل شيء لا يوصف بأنه كان موجوداً ثم عدم في الأعيان ثم وجد ثانياً ؛ وما أعيد يكون له وجود سابق مرة أخرى ؛ فلا يلزم من ذلك أن يكون المعدوم قد يوصف بصفة ، فيكون المعدوم موجوداً . والجواب : إذا وجد الشيء وقتاً ثم لم يعد واستمر موجوداً في وقت آخر وشوهد ذلك أو عُلِمَ وعُقِلَ أن الموجود واحد ، بل لم يكن غير ذلك ، فإن هذا أحد الواحد الزماني . وأما إذا عُدِمَ فليكن الوجود السابق أ وليكن المعاد الذي حدث ب ، وليكن الحادث الجديد ج ؛ وليكن ب ، في الحدوث وفي الموضوع والزمان وغير ذلك ، لا يخالف ج إلا بالعدد مثلاً في الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز ب عن ج في استحقاق أن تكون آ منسوباً إليه دون ج ؛ فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في نسبته الذي يُنظر : هل يمكن أن تختلف فيهما ، أو لا يمكن . لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يُجعل آ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبّ دون ج لأنه هو كان لبّ دون ج ، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان لج . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود ، أمكن أن نقول بالإعادة إلى أن يَبْطُلَ من وجوه أخرى سواء سُمِّ له أنه لا شيء من حيث هو ذاته بعينه ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يسلم فهو فاسد في الحال ؛ وإذا سُمِّ احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما معاداً^(١) . وإذا كان المحمولان الاثنين^(٢) ، يُوجِبُ أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ؛ فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم ، موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ؛ وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا قد استمراره

في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير . والحال في الوجود المتكرر كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه مُعَاداً ويتكرر الوقت أيضا معاداً ، فيكون الحدوث معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ؟ ثم كيف يكون العود والاثنينية ؟ وكيف تكون اثنينية ؟ ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول . ثم قول من يريد أن يَهْرُب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل ، وليست بشيء ، ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة ، وبعضها يحتمل حتى لا يلزم أن فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا وذلك خُلْفٌ ، — قول ملفق يفحصه البحث المحتل .

(٤٥) إذا كان الوقت ليس إلا عرضا يؤقت به ، فمن يجوز الإعادة على كل عرض يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء [١٧٣] والوقت واحداً بالعدد بعينه ، فلا يكون هناك عَوْد ، لأن العود يقتضي اثنينية الوقت بالعدد ، فالموجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل ويجوز ذلك في أشياء ، فمؤاخذ بما يطول ذكره .

(٤٦) والملاحظة توجب أن يكون اشتغال النفس على الحواس الظاهرة هو بواسطة الحس المشترك ، وكذلك على القوة العقلية ؛ أو يكون المدرك منا لحصول الماهية ثابتاً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة يضاف إليها فيظن أن المدرك ذاتي^(١) . فإننا لا نتحقق أن المدرك منا هو ما هيته على حقيقتها ، والماهية على حالة من التجريد .

(٤٧) هذه الحالة الأخرى تكون لما هية النفس الناطقة التي لنا بالعدد أو لآخر بالعدد . فإن كان لآخر بالعدد ، فالمدرك آخر بالعدد ، فنكون لسنا ندرك أنفسنا وأن نفساً من شأنها أن تدرك العقولات بل شيئاً آخر ، وإن كان هو هو فبين أنه هو لا يكون مجرداً ومخالطاً ومنقوصاً .

(١) س : ذاتيا .

(٤٨) بعض الماهيات هي لغيرها ، وبعض ليست لغيرها . فإن ماهية البياض لغير البياض وهو الموضوع ، وماهية الجسم لغير الجسم وهو الهيولى .

(٤٩) كل معقول فإن حقيقته مصورة فيما يعقله وهي حاصلة لما يعقله ، وإن كان لا ينعكس : فليس كل ما نحصل حقيقته لشيء يصير به الشيء عاقلا ، بل يحتاج لا محالة إلى شرط زائد على هذا القدر ، فإن الحقائق قد تكون متخيلة وقد تكون في الأعيان الخارجة محسوسة أو غير محسوسة ولا معقولة . وهذا القدر هو أن يكون على تحصيل ما .

(٥٠) من شأننا أن نعقل أنفسنا ، سواء كان طبعاً أو كسباً . فبعض الأشياء يعقل ذاته وجوهره ، وما يعقل شيئاً حقيقة ذلك الشيء حاصلة له ، فحقائق ذواتنا حاصلة لها ^(١) ؛ وليس مرتين ، فإن حقيقة الشيء مرة واحدة وليست نفس الوجود ، فهذا لكل شيء وليس لكل شيء . يعقل ذاته ، فهذا لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره . فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها . وهذا معنى قولهم : كل ما يرجع على ذاته فهو عقل ، أى تكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته ليست لغيره ، ونحن نعقل جوهرنا ، فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره .

(٥١) ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذى له ، ثم له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذى له على أنهما اثنان ، فإن حقيقته لا يعرض لها مرة شيء ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة زيادة شرط على كونها موجودة وجودها الذى لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجود ماهيتها التي بها هي معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها . وهذا أجل ما أعرفه في هذا الباب ، ويحتاج إلى تصور ، فإن الأمور التصديقية قد يخبر عنها فقدان التصور . وإذا تمكنت النفس من التصور سارع إليها التصديق .

(٥٢) كل ما ماهيته له فإنه لا يعدم ، لأن كونه بالقوة في وجوده يستحيل ، لأنه إذا كان بالقوة كانت ماهيته لغيره . وأما قبل حدوثه ، فإنما كانت قوته في هيلواه ؛ وإذا استحالت قوته في هيلواه كان استحالة للهوى ، ولم يكن هو بالقوة أصلاً كان شيئاً هو ممكن

أن يكون هو قد صار ، بل كان شيئاً يمكن أن يوجد هو له ويوجد معه ، وكان [٧٣ ب]
الإمكان في ذلك الشيء . وإذا وجد جوهره فإمكان عدم جوهره إن لم يكن أصلاً لم يعدم ،
فإذا كان إمكان عدمه في غيره حال وجوده فإما أن يكون على أنه يعدم عنه أو تعدم معيته
له . فهذا ممكن . وليس هذا كالوجود ، لأن الوجود في غيره موجود في نفسه ، وليس
المعدوم في غيره معدوماً في نفسه . فإمكان الوجود في غيره هو إمكان وجود نفسه ، وليس
إمكان المعدم في غيره إمكان المعدم في نفسه ولا مقتضياً له .

(٥٣) إذا أمكننا أن نعقل المفارقات تصورت حقائق لها في نفوسها ، فتكون لها
حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مصورة فينا هي لنا .
فلذلك هذه ليست بقول .

(٥٤) ليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة
لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ، ولو كانت خارجه ، ولم تكن الأمور المعدومة تعقل بل
هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير
النهاية . إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقنا تشبيهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ،
وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى
تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٥٥) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور ، أو الإدراك العقلي . وقد عرفت ما يوجب الإدراك
العقلي . وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك ، لست إنما تشعر بشيء من قواك حتى يكون
هي الشعور بها ، فحينئذ لا تكون شعرت بذاتك بل بشيء من ذاتك ؛ وإن شعرت ذاتك
لا بذاتك بل بقوة كحس أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ، ومع شعورك بذاتك تشعر
أنك إنما تشعر بنفسك وأنت الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك
قائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ولا يكون لغيرها .
وإن كانت تلك القوة قائمةً بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك
الجسم بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ولا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا
إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك ورجلك .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم ، لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرها وهو ذلك الجسم ، وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ، فليسا يفترقان .

(٥٦) من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته وليس الإدراك الاتحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : ويحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً ينبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول الأثر ، فقوله : فنشعر بذلك الأثر — لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مرادف . وإن كان الشعور شيئاً يتبعه : فإما أن يكون حصول معنى ماهية الشيء ، أو غيره . فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن عقل ماهية الذات [١٧٤] إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات ، فيكون لم تكن ماهية الذات موجودة فصلها أثر ، فليست متأثرة بل متكونة . وإن كانت ماهية الذات تحصل بأننا بحال أخرى من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المقول هو ذلك الذي بحالٍ أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهريتها الثابت في الحالين .

(٥٧) لا يصح أن يوجد للمس المحسوس نحو من الوجود ، ثم يوجد له على نحو آخر هو محسوسيته والركب والموضوع والصورتان معاً ويقارنان أشياء واحدة بأعيانها ، فليس أحدها ينسب المفارقة والمقارنة إلى شيء إلا والآخر كذلك .

(٥٨) الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدها بحال ليس الآخر بتلك الحال ؛ والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضاً ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكان العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص ، لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٥٩) <ال> معنى المقول من البياضية هو الذى من شأنه أن يقال على كل بياض وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٦٠) محال أن يتعلق المعلول الشخصى بعلة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ، على أن أشخاص الأمراض التى تشدد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أضعف فقد حصل نوع آخر . وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المعلول ، ووجود المعلول تال متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت . والشئ الشخصى لا يتخلو إما أن يتعلق بالشئ الشخصى الذى هو علته ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ؛ وإن تعلق به فمن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة ، وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا قُدد هو قُددت الجملة التى هى العلة وهو جزؤها ، فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو أ ب وطرفاه بياض هو أ وسواد هو ب إذا نزل إلى ح ولم يتغير نوعه ، ومثل ذلك البعد ليكن إلى د فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ح ، لكن نوع ح هو نوع آ فلم يتغير نوع آ ، وكذلك لينزل على ذلك النمط وينزل إلى ب لم يتغير نوعه ، على أن الكيفية تبطل لاحالة عند التغير وتجبىء كيفية أخرى : إما أن تكون مثلها فى النوع وتحالفها لاحالة بشئ ، وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة بل تكون الأحوال متشابهة ؛ فإن كان من الكيفية الأخرى يخالفها : فإما بمعنى فُعلٍ وإما بمعنى عَرَضٍ ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول وهو بحاله فى كفيته ، وإنما تغير بمقارنة مالىس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير فى سواديته بل فى عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً ، وهذا لا يمنع ؛ فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فى سواديته فهو إذن فى الفصل .

(٦١) يجب أن يعلم أن المزاج كفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كفيات كل واحد منها له حكم فى نفسه ويصدر عنه فعل فى نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه الصفة لم يُسمَّ مجموعها مزاجاً ، فالمزاج برد أو حر أو [٧٤ ب] يَبَسُّ أو رطوبة على حد يجب عنه فى موضوعات فعله الفعل الذى ينسب إليه مقتصر فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات النفس فى أن تُفرِّق الغذاء وتُنضِّجه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال الحرارة بوجه .

(٦٢) موجب أمزجة الحيوان حركة أو مسكون معين بطراً عليه تحريكه مخالف له قائمير إياه مؤذيه — فهو عن مبدأ آخر ، لاسيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ، فهو عن مبدأ آخر .

(٦٣) لو كان اللس بتوسط المزاج — ومن المعلوم أن صحة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، وكذلك لا يحس بالمثل — فهو إذن مزاج مستحيل عن الصحة . ثم إن المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك هو الطارىء .

(٦٤) تفرعات على هذه المسئلة : إنه من الواجب أن يُضحك ممن لا يتقبل ولا يعتبر أنما في حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ، ففينا مبدأ يقتضى أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن وأنه يعاوق ويمانع ، وما لم يستول عليه بالمضادة لم تتأت الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعى فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة لتداولها السلطان والقوة ؛ فإنه لولا هذه المناقضة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجب سوء المزاج فقط ، وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذى يوجب الإعياء هو الذى يُفرض نفساً ومزاجاً فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ، بل فينا مستدع لأن يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، فإن قوة واحدة لا تقتضى إيجاب اثنين متقابلين . ثم الذى يستدعى منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره . وليس يلتفت إلى من يقول إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة ، غيره . وليس يلتفت إلى من يقول أن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً وإذا حصلت الإرادة ، لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميلنا إلى جانب آخر ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل بها تتأتى حركاتنا الإرادية ، وليس يمكن أن تنسب تلك المنازعة إلا إلى القوة الطبيعية المزاجية .

(٦٥) تبين كيفية اجتماعات العناصر في المعدنيات والحيوانات والنباتات بالبرهان ، وليس على سبيل الكشف والحصص وما يجرى هذا الجرى ، ثم البرهان على أن مثل هذا الاجتماع لا يبقى إلا بحفاظ من خارج .

(٦٦) قوله : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية — قول من لا يعلم أن الأبنية إنما تنحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميلة في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات ، والاستقصاء متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع ، لولا سبب من خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم يقن هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .

(٦٧) لو كان سبب الأخلاط في بدن الإنسان وسائر الحيوانات مزاجُ الرحم ، لكان لا يتحرك بعد الولادة إلى كالاتها ؛ والجسم بما هو جسم لا يتحرك ، فإذاً يتحرك بقوة فيه . ولو كان سبب هذه الحركة جسمٌ من الأجسام السماوية لكان تختلف أفعاله بحسب اختلاف أوضاعه ، ثم لا محالة يفعل : إما على سبيل الملازم المصاحب ، أو على سبيل إرسال قوة إلهية . والقسم الأول محال ، فقد ثبت وجود قوة بسببها [١٧٥] تتحرك الأجسام الحيوانية والنباتية إلى كالاتها ؛ على أنه من المحال أن يفيد جسمٌ صورةً . واعلم أن وجود هذه القوة ليس في العناصر بل في المركب منها ، فلا يكون وجودها ^(١) في موضوع .

(٦٨) أما قوله إن البسائط تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولياً فذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة ، والقوة المحركة والمغذية تتصرف في موضوع واحد .

(٦٩) الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في المني ثم تمزج الأخلاط في المني مزاجاً ما ، يحفظ ذلك المزاج بالبدل ، وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف قلته عن التفتى عما يخالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل في المني روح كثيرة جداً هوائية نارية . إنما يحبسها في المني مع سائر ما معها شيء غير جسمية المني ، والدليل على ذلك إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذى هو أولى بأن يحصر ويمنع تحلل ورقّ بسرعة ، وكذلك إن تعرض للحر . ومع ذلك فإن تنير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفريق — واحد .

(٧٠) إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج ، لفعلت بلا مزاج ، وفعلت صورة النار ما يفعله صورة الماء . وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات

(١) فوق : ما — ما ، أى وجودها .

الكيفيات فملا هو كسر إفراطات أفعالها وليس شئ. من كسر إفراطات أفعال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب، وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات، والآلات أيضا معلولة للمزاج، يُنقل الكلام إلى الآلات. فالقوة المحركة هذه حالها. ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كلما تحرك إلى جهة واحدة، فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد.

(٧١) الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيته، أو حاصلة في أطرافه كالبياض والضوء، أو لا في جسيته ولا في أطرافه. فإن لم يكن في جسيته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه، وإن كان في جسيته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التى هي فيه بالذات لم يتحلّ إما أن توجد فيه القوة أو لا توجد. فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة فليس ذلك الجزء بكليته فيه القوة بالذات وأولاً، بل في بعض منه. وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة: فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة، وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذى لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة، والقوة قبل الحركة. وأيضاً قد يَدَّنا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس »، فليقرأ من هناك. فإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة. ولا يفسد هذا بتمام الشكل، بأن يقال: إنه موجود في الجسم ولا يوجد في أجزائه. فإن أجزاء الشكل توجد في أجزاء الجسم، ولكن ليست مشابهة للكل لأن للكل تركيباً ما.

(٧٢) المهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عن الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حق لها، فنحن أنها لو صح لها وجود خارج عن اللواحق من الغير لكان يجب لها محال وهو أن توجد غير متحيزة.

(٧٣) قيل إن الوجود من حيث هو عام: إما أن لا يكون معلولاً — فاقولك في وجود الحق الأول؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول.

(٧٤) نقيض قولنا « إما أن يكون [٧٥] معلولاً » — ليس: « وإما أن يكون غير معلول »، بل: « وإما أن لا يكون معلولاً ». ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول، لا أن كل وجود ليس بمعلول، كقولك: وإما أن لا يكون الحيوان ناطقاً. ثم الوجود من

حيث هو عام ليس بالفعل ، ولا معلولا ، لأنه معقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن عني بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط مسلوب عنه كل ما مفهومه غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإيه لا مقوم له من مشترك فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٧٥) لقائل أن يقول : إن صور هذه العناصر من شأها أن تدرك . إذ يجذب المغناطيس ، إلا أن المانع هذه الكيفيات ، فإذا كسرت أدركت ، كما أن القوى البدنية أو القوة الموجودة في المغناطيس وغيرها لا تعمل إلا بوساطة ذلك المزاج .

(٧٦) إن كانت صور العناصر تفعل ذلك ، والمزاج الغالب مانع ، وانكساره زوال المانع ، فيكون أن كل واحد منها إذا نقص كيفيته ومزاجه يصح منه ذلك . فأما الاجتماع فلا أثر له في هذا لأن المجتمعات : إما أن يحدث منها شيء غيرها فتكون قد استحالت ، وإما أن لا يكون الاجتماع . فاجتماع الملل وافتراقها ، إذا لم يكن استحالة ، سواء .

(٧٧) البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتنفق : لأنها إن خالطت جاز عليها القسمة على البعض ما يجوز على الكل ، فإن فارقا متفرقين فرضا وفارق الجلة غير متفرقة كانا سواء أو لم يكونا ، فليتأمل شرح هذا في كتاب « ما بعد الطبيعة » . وأيضا الخالط إن كان هو وجاز المفارق بالشخص فما به يتشخص في الحالين موجود ، فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع فإن الحائز على شخص نوع واحد [واحد] .

(٧٨) مزاج الرحم كيفية واحدة قد تقرر عليها الفعل والانفعال ، والمنى لا يخلو إما أن يكون بسيطا لا اختلاف فيه أو يكون فيه اختلاف . فإن كان بسيطا ويفعل فيه واحد بسيط ، وجب أن يتشابه الفعل والانفعال ، ولكنه غير متشابه بل عضو قلب وعضو كبد وإن كان مختلفا . ووحدتها بسبب الاتفاق في الرطوبة السيالة ، فيجب أن تتبع هيئات وضع الجنين في رحه هيئات اتفاق انصباب تلك المختلفة وانصباب هيئات الرطوبات عن القوة الزرارة مختلفة ، لا سيما إن لم يكن إلا المزاج فاعلا ، والمزاج يفعل تحريكاً إلى جهة واحدة ، والزرق

يفعله إلى جهة واحدة على ما يتفق من اجتماع الأجزاء . والأمر الأكثرى على خلاف ذلك ، بل تلك الهيئة محفوظة ، والفاعل بالطبع البسيط يفعل في المفعول البسيط فعلا غير مختلف .
(٧٩) الحرارة فاعلة إذا فعلت بالطبع ؛ وتعمل إما إحالة وإما تحريكاً ، وأعني بالإحالة جميع ما سوى المكانية والوضعية مما هو في الكيف أو الكم نحوه .

(٨٠) المزاج حد وسط أو قريب من الوسط بين الكيفيات الأول ، هو واحد أو مركب من واحدین أحدهما الفاعل ، والآخر المفعول ، وقد صيره التركيب كشيء واحد . فإما أن يصدر عنه الفعل من حيث صار كشيء واحد ، وإما أن يصدر عن كل واحد منهما فعلٌ يَحْتَفِظُهُ على نمط واحد [١٧٦] .

(٨١) الفاعل بالطبع إذا أضيف إليه مُعَيَّن أو مُعَوَّق لزم إما اشتداد فيما يفعله وزيادة بالمعين ، وإما ضعف ونقصان وتطور بالمعوق ، وإما مع مطلق عن المعان .

(٨٢) كل واحد من هذه فإنما هو نمط فعل واحد وفي هيئة واحدة .

(٨٣) آبَ وَجَدَ وَهَ وَزَ ، مجتمعات ، تتحرك عن فاعل بالطبع بسيط ، وكل واحد منها بسيطة ، والجملة غير مركبة — فيجب أن يكون كل واحد منها إنما يتحرك بالطبع إلى جهة واحدة .

(٨٤) الأعضاء التي تُخْلَقُ فيها العينان واليدان متشابهان ، فالمزاج الذي يحر كهما يحر كهما إلى جهة واحدة ، فالعينان واليدان غير مختلفان في الوضع ، هذا خلف . فليس المزاج يحر كهما ، لا مزاجهما ولا مزاج الرحم ولا بسبب مُعَيَّن ولا معاروق .

(٨٥) موضوعات الأعضاء التي تخنن في الجنين وضعا ، إما أن تكون من جوهر واحد فيكون المزاج مفرداً ، أو مع مُعَيَّن مزاجي فَعَلٌ في البسيط احتلالاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون من جواهر مختلفة . وتلك المختلفات إما أن يكون كل ركن منها ينزرق في المني الذي منه يخلق مجتمعا بأسره ، أو يكون كل ركن مشوقاً في غيره ثم يتميز . فإن تحكم متحكم وجعل مادة كل عضو ينزرق مجتمعة ويتلوها آخر ، فلا يخلو إما أن يكون المزاج يوجب حفظ نظامها فيجب أن يتكون المولود على ترتيب الانزراق ، وإما أن لا يوجب حفظ نظامها ، فتكون الأوضاع غير محفوظة ، وإما أن يكون المزاج الزارق يحفظ نظامها زرقاً

والمزاج المولد في الرحم يحركها إلى وضع الوجوب ، فيجب أن تقع مادة كل عضو موقعا واحداً فلا يكون عضو زوجاً ، كيدين ورجلين وعينين ، ويجب أن لا يقع في مادة واحدة اختلاف شكل وتخليق ، بل يجب أن تكون كلها مستديرات وإن كانت مبثوثة فتحريرهما إلى الاجتماع في موضع واحد أو موضعين تحريكاً مختلف ، فليس هو إذن لقوة بسيطة فليس لمزاج الحركات الأولى في تكون المني حيواناً إما هو في الباطن ، فإن في الباطن يتولد القلب والأعضاء الرئيسية ، وبعد ذلك يستحيل ما يلي من خارج وقد بان في البذور أن الفاعل الجسماني يحيل أولاً ما يليه إذا كان يحيل جسماً ويحيل الأقرب إليه إذا كان يحيل سطحا . ولو كان مزاج الرحم سببا لتكون الجنين لكان يتكون ظاهره ثم باطنه . فالمازج إذن قوة فيها تركيب من هيئات بها تصير فعالة .

(٨٦) القوة المصورة فيها كزيد سَوَاق على نسبته .

(٨٧) كل فاعل أسراً ما ، فيلزمه أن يبقى به فعله زماناً ، إذ كان لا يجوز أن يوجد ويعدم في آنين متواليين .

(٨٨) بقاء الفعل غاية الفعل ويُحدثه^(١) الجميع إلى الفعل .

(٨٩) المازج مازجان : محرك إلى المزاج ، وفاعل للمزاج ؛ ويلزمه أن يكون حافظاً ، والأول خادم ، والثاني مخدوم ، وهما قوتان .

(٩٠) هيئات العقول مركبةٌ هيئةً عقليةً لازمة للجوهر ، وهيئات النفوس مركبةٌ تركيباً نفسانياً كأنها أجزاء الجوهر ، وكأنها أشباح ما للمركبة في العقول قد صارت جزئية .

(٩١) الطبيعة بسيطة بساطةً لنقصان الجوهر لا للكمال ، وللهيولى البسيطة استعداد بسيط ، والمركب استعداد مركب . وقد يكون التركيب اللازم من مقتضيات الكمال ، وقد تكون البساطة من مقتضيات النقص ، ولا يكون التركيب المقوم إلا من مقتضيات النقص .

(٩٢) لعل قوماً [٧٦ ب] يروون أن النفس تأليف نظير الشيء من هذا وما أشبهه .

(٩٣) فاعل المزاج المحرك فقط إلى المزاج ليس هو الحافظ بل الخادم ؛ وأما الموجب

(١) مهملة النقط .

للمزاج الحافظ للمتمزجات حتى يرتقى بالفعل والانفعال إلى الاستقرار مزاجاً فهو المستخدم للمحركات ، وإنما يجمع المحركات لتفاعل بعد الاجتماع فيتولد المزاج ، وإنما يثبتها مثبت لتفاعل وتنفي عنه الأضداد إن قوى .

(٩٤) ما البرهان على أن في كل حيوان ونبات ثابتاً ، وأن ذلك الثابت جسم ، وأن في أجزاء الجسم ما هو أولى بالثبات في الآخر؟ قوله : كل حيوان معناه كل حيوان بالفعل ، والحيوان بالفعل يبقى حيواناً بالفعل إما آناً وإما زماناً ، فإن بقي آناً لاتصل به حياة مايتلوه ، فيكون لم يعرف ولم يصب بالحس وكان موضع نظراته : هل يجوز وجوده في العقل أم لا ؟ وليس كلاماً منا في مثله بل كلاماً منا في الأشخاص التي تنمى وتزداد وتضمحل . وغرض المسئلة متجه إلى هذا ، فإن بقي زماناً فقد جاء الثبات ، وإن بقي آناً ولم يزل يتصل كونه حياة ونباتية شخصه في مدة ، كالأشياء الواحد من غير تحلل أزمنة يكون فيها بطلان وفساد كانت الآنات متشافة تتصل بها المدة ، وهذا محال . وإن كانت الآنات متخللة بمدد وأزمنة وجب أن يكون المشاهد هو ضد الحيوانية والنباتية أو مقابلهما لأن الغالب عند الإدراك الحسى هو الزمانى دون الآنى . فإذاً لابد من ثابت ، ولأن الثبات غذائى وحسى وتخيلى فليس يخلو إما أن يكون الثابت هذا الثبات قوة مفارقة ، أو قوة جسمانية . فإن كانت قوة مفارقة لم يخل وجود هذه القوى الجسمانية عنها إما أن يكون وجوداً آنياً أو زمانياً . فإن كان آنياً فقد عادت المسئلة ، وإن كان زمانياً فقد حصل ثبات لقوة جسمانية . والقوة الجسمانية لا تثبت إلا بثبات جسمها ، فإذاً لابد من جسم ثابت ؛ والتقطيع والتفصيل واختلاف التشكيل يسلبه وحدته الشخصية من جهة ، ولا يسلبه وحدته الشخصية من جهة أنه شيء متميز من جملة الأشياء التي في العالم أو في جنسه . فإن الماء المفرد قد يكون مجموعاً في إناء فيكون شخصاً ، ويكون مفرداً في آنية فيكون أشخاصاً ، ثم يجمع مرة أخرى فيكون غير الشخص الأول والأشخاص الثانية ، لكنه في تصرف الإدراك ذلك الماء تشخصه وتميزه عن المياه الأخرى . ولا مانع من أن يكون للشئ شخصيتان ووجهان^(١) ؛ يعرف هذا من باب التشخص في كتب البذور .

(٩٥) البرهان على أن القوى ما لم يصدر عنها فعل ، فلا يجوز أن يكون لها وجود . —
 إن عني بالقوى القوى كيف انفتت ، فلا يجوز أن يكون لها وجود قوة ، وأما أنه لا يجوز
 أن يكون لها وجود أصلاً فله غير واجب أو فيه نظر ؛ فلعل نفوسا عقولها هيولانية صرفة
 لا تبطل ولا فعل لها فليتنامل الحال في هذا . وأما القوى الجسمانية الحساسة والمنخيلة والحركة
 فإن ذواتها منطبعة في المواد ولا يصل إليها ما يصل إلا منقسما غير مجرد ، وقد تبين في البذور
 وغيرها أنه لا يجوز أن تكون قوة أو صورة أو عرض يخالط ويفارق .

(٩٦) البرهان على أن القوى الهوائية والشوقية والإجماعية جسمانية .

(٩٧) لو كان المعنى معقولا لأنه معنى في نفسه لا بشرط تجريد وغير تجريد ، لكان معقول
 في المحسوس ولكانت [١٧٧] المادة العنصرية عاقلة لوجود المعنى فيها من حيث هو معنى .
 فالمعنى معقول من حيث هو مجرد عن الأعراض اللاحقة بحسب الموضوع في الأعيان .

(٩٨) لو كان المعنى إنما يكون معقولا إذا جُرد عن الموضوعات والمقاربات كلها لما كان
 إذن ألبتة القوة العاقلة معقولا ، لأنه حينئذ مقرون بغير ذاته وحقيقته وليس بمجرد كل التجريد
 التام . فالمعنى إنما هو معقول بالفعل إذا جُرد بحسب الواحق الخارجة دون مقارنة القوى
 العاقلة ، فهو باعتبار التجريد الخارج مهيأ التهيئة القريبة لأن يُعقل ، وباعتبار المقارنة
 معقول بالفعل .

(٩٩) كون المعنى معقولا بالفعل جزء من كونه معقولا بالفعل لى ، كما يكون المعنى
 البسيط جزءاً من المعنى المركب وهو جزء بالفعل .

(١٠٠) الاختلاف في المعقول بالفعل يجب أن يكون من حيث هو مركب ، وأما
 من حيث البساطة فلا يجوز أن يكون اختلاف ، لأن المعقول بالفعل من حيث هو معقول
 بالفعل غير مختلف ، وإما اختلافه من حيث هو لى ولك .

(١٠١) المعقول بالفعل من حيث هو معقول بالفعل معقول أيضاً مجرداً عن الاختلاف ،
 وموجود بالفعل في المعقول لى ولك من غير اختلاف .

(١٠٢) هذا إن تصور في جسم لزمه ضرورة هيئة من قدر ووضع يختلف بها جسم
 وجسم من أجسام العاقلين ؛ فإما أن يكون لاحقاً من حيث هو المشترك وهذا لا يمكن —
 وإما أن يكون لاحقاً من حيث هو لى ، فإذن هذا المختلف هو المعقول المركب ، وليس كلامنا فيه .

- (١٠٣) الشيء لا يكون شرطاً لنفسه ولا لمثله إلا من حيث مثله تركب منه .
- (١٠٤) إن تَقَرَّرَ المعنى العقلى البسيط فى جسم واحتمل التجزئة بأصناف الفصل والعرض وغير ذلك ، فالجزء المفروض إما أن يكون شرطاً لذلك المعنى أو لا يكون . فإن لم يكن فليس بجزء ، وإن كان فهو شرط لنفسه أو لمثله من غير تركيب ؛ وهذا خلف .
- (١٠٥) البرهان على أن النفس قبل الزواج : — المزايا مزاجان : مزاج البذر والمنى ، ومزاج الخلق حيوانا ؛ ومزاج البذر والمنى يفعل القوة الوالدية ، فهو مثله . وأما النفس الخاصة بالخلق فليس قبله ؛ وأما مزاج الخلق حيوانا ، فإن الفاعل القريب له هو نفسه ، أعنى نفس الخلق الذى ذكرناه فى البذور ، والفاعل قبل الفعل .
- (١٠٦) المنى موضوعه الأخلاط والأغذية ؛ والخلق حيوانا موضوعه المنى على الوجه الذى علم الاختلاف فيه .
- (١٠٧) تحرير البرهانين المشرقيين فى أن القوة العقلية لا يجوز أن تكون جسمانية .
- (١٠٨) ما البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته ؟ — ذلك بالقوة القريبة أو بالفعل والأشياء الواجبة الأحوال ؛ فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن يكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل لن يدخل فى معقولة ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ، فهو قبله بالذات . أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب عنه ما يصح فيه بالفعل .
- (١٠٩) الغرض فى إيرادنا هذه المقدمة فى بعض مقاييسنا ليس أن نثبت أننا نعقل ذاتنا دائماً ، بل أن نبين أنه ليس السبيل إلى شعورنا بذاتنا وعقلنا لها فعلٌ تفعله ذاتنا ، فحينئذ نتوصل إلى شعورنا بذاتنا ، بل ذلك فعل نتوصل به إلى أنه [٧٧ ب] يعقل أنه فعل .
- (١١٠) ما البرهان على أن مخرج العقل من القوة إلى الفعل ، عقل بالفعل ؟ العقول التى لم تهذب ولم تكمل — ما البرهان على أنها بعد المفارقة لا تدرك المعقولات ؟ لأنها لو لم تحتج فى العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ، لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار ، ولا شك أن العقل بالملكة يهيئ للعقل بالفعل ، وأن بعض العقل بالفعل أيضاً يحتاج

إلى زيادة على الملركة ، فإنه يحتاج بعد العقل بالملركة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ؛ ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .

(١١١) ما البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة ؟ لأن العقل بالفعل اتصال للنفس من قوتها العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لك أن تسميه العقل الفعال ، فإذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محجوب بذاته وكان بعض ما شغل عن جهة الفاعل قد زال ، وجب الإعطاء والقبول .

(١١٢) أحد ما برهن على وجود القوة العقلية غير مخالطة للمادة أنها تعقل ذاتها . وأريد أن نحرره : بأى قوة أشعر بأنى أبصرت أو سمعت بالنفس الحيوانية أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر المشترك إلى المصورة إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر ؟

(١١٣) بيان أن كل مجرد عن المادة عقل بيان أن الأعراض لا يجوز أن تكون سبباً لوجود الجواهر .

(١١٤) الوحدة كيف تنقسم في النقسام ؟

(١١٥) المحرك إما أن يحرك بقوة يرسلها إلى المتحرك تكون هي الحركة القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن ، وإما بالملزمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وإما لا على أحد الوجهين . المحرك الذى يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب .

(١١٦) المحرك يختلف فعله إما لأنه كثير غير واحد فيقوى الواحد منه على تحريك قدر وصنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، والآخر على جهة غيره ، وإما لأن المنفعل المتحرك يختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن الفرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد .

(١١٧) المتصل يختلف : إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر وتارة ، أقل أو معدوماً ، أو بحسب كيفية بأن يكون مثلاً تارة ألزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه ، أو يكون مثلاً تارة أنفذ في المسلك وتارة أعصى .

(١١٨) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير المحرك منه مقدراً بحسب الحاجة فيحرك منه

مقداراً دون مقدار كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البُحُران من الدم مقداراً دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ، وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(١١٩) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميل بسببه إلى جهة ما ليس يحدث لما لم يشتد ، مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل ما إلى فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميل ما إلى فوق . والأول لا يَغَرَى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(١٢٠) ما لم يختلف في الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من الماء المسخن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميل بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدر مثله باردٌ .
(١٢١) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس [١٧٨] التفاوت ، فيجب أن تكون كالاتها غير محسوس التفاوت .

(١٢٢) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة إذا تحركت إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .
(١٢٣) إذا كان الحرك واحدًا والمادة غير مختلفة والغرض واحدًا ، لم يختلف ما إليه تنتهي الحركة . — إذا كان الغرض واحدًا ، والمادة مختلفة اختلافًا متباعدًا وليس استعماها مقداراً بحسب الحاجة ، بل بحسب الانفعال ، كان الذي إليه الحركة مختلفًا اختلافًا متباعدًا في هذا بعينه . — إن كان الاختلاف ليس متباعدًا أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعدًا ، وأما إذا لم يكن الاختلاف متباعدًا والمسئلة بها لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفًا اختلافًا^(١) متباعدًا ، وبالعكس تكون جزئيات الحيوانات والنباتات إما أن تكون من مواد لها تجتمع لا اختلاف فيها : إما مطلقًا ، وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجب نحو الغرض ، أو يكون من مختلفات . وكل ذلك إما أن يكون الحرك واحدًا أو مختلفًا .

(١٢٤) إن كان الحرك فيها واحدًا والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات ، حين يكمل فيها الغرض ، إلا أشباهها في كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ،

أو أشباها في النسبة دون الكم إن كان هناك عون في المادة واختلاف ، والكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة .

(١٢٥) إن كان الحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف ، وجب أن يكون ما ينتهي إليه التحريك متباعد الاختلاف ، ليس تحفظ النسبة إن لم يكن ما ينتهي إليه التحرك فيها متباعد الاختلاف ، والمادة متباعدة الاختلاف ، فالحرك غير واحد بل مختلفة في القوة والتمكن .

(١٢٦) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن ، أو الفصل . فإن كان جميع مادة البدن فإما أن تكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المزدكلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذا هو بحسب التقدير . وأيضاً لو كان من غير الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية الحياة ، لنزف البدن فإذا هو من الفصل .

(١٢٧) الفصول متباعدة الاختلاف ، والكائن من الجزئيات غير متباعد الاختلاف ؛ فإذا ليس الفعل والانفعال بحسب الوجود بل بحسب التقدير .

(١٢٨) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف ، وإن لم يكن متباعدة . فأما أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ، فإنه إن كان الفاعل القريب واحداً والتمكن من التقدير واقعاً لم يقع اختلاف أصلاً كما عُلِمَ .

(١٢٩) الفاعل الواحد إذا كان سبباً لقوة فإما أن يكون بإرسال قوة أو لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجز أن يقع اختلاف أصلاً أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(١٣٠) الأمور الخارجة المبينة لا تختص بمنفعل دون منفعل ، والحرك لمزاج الحيوان مختص ، فليس إذن هو من المفارقات للموضوع والمبينة لها ، فهو إذن قوة فيها .

(١٣١) إذا كانت الحركة المتصلة عن قوة غير متناهية فكانت القوة الغير المتناهية مفارقة لا تنطبع في جسم ، لم يخل إما أن يحرك الحركات الجزئية المتصلة بمباشرة [٧٨ ب] وقصد ،

وإما على جهة لزوم . وإن كان مباشرة وقصد فإما أن يكون القصد كلياً وإما أن يكون جزئياً ، والجزئى يكون عن مبدأ جزئى كما بان فى البذور وغيرها ، وعن تخيل ، ومثل هذا لا يكون عن مفارق ، فإذاً يكون القصد كلياً . وقد بان فى البذور أنه لا يلزم عن الواحد الذى لا اختلاف فيه ولا عن رأى الكلى أمر جزئى بعينه ؛ فيجب أن يكون للمفارق شريك ما فى التحريك .

(١٣٢) الشريك إما أن يكون مفارقاً ، أو غير مفارق . فإن كان مفارقاً فالكلام لازم ، وإن كان غير مفارق فإما أن يصدر عنه وهو مستحيل مع استحالة الحركة استحالة متصلة أو وهو على حالة واحدة ، ولكنه لا يجوز أن يكون على حالة واحدة ويلزم عنه جزئيات متكررة مختلفة اختلافاً ما . وإن كانت متصلة فإذن يلزم عنه ، وهو مستحيل . وتلك الاستحالة إما أن تكون عن إرادة أوجارية مجرى ما لا إرادة فيه ؛ فيكون الكلام فى تلك الاستحالة إن لم يقترب بها إرادة مثل الكلام فى الحركة الوضعية وفى حاجتها إلى مبدأ إما إرادى وإما غير إرادى ، وفى أنها كيف تلزم بالطبع عن غير مستحيل . فبقى أن تكون استحالة مقارنة للإرادة وتكون الإرادة من حيث هى مقارنة لوضع ما يفرضه مع تخيل ما علة لتخيل يتصل بها الأول ، فتتصل الحركة وتكون علاقة تلك الإرادة بالمبدأ المفارق علاقة مطيع أو مشتاق أو منشبه ، فيكون المفارق يُحرك كما يحرك المطاع ، والمتشوق للنفس المطيعة والمتشوقة ، وتحرك النفس الحركة التى للجسم ، فيكون المفارق محرك المحرك والجسمانى المحرك القريب ، وليس هو غير متناهى القوة فى الفعل بل فى الانفعال عن المفارق ، ويكون انفعاله المتصل سبباً لانفعال جسمانى متصل ، كما أن الانفعال الجسمانى المتصل فى الجرم السماوى علة لانفعالات أخرى متصلة . والبرهان قام على قوة غير متناهية ليس على أنها قريبة من أى حركة متصلة كانت ، بل هى علة ما قريبة أو بعيدة لحركة ما وتغير جسمانى أو نفسانى ، وإنما هى قوة لأنها مبدأ تغيير ما كيف كان ، وليس يدخل فى حد القوة من حيث هى قوة أن تكون سارية فى المنفعل عنها أو مفارقة أو قريبة أو بعيدة ، بل أن يكون مبدأ التغيير من آخر فى آخر والمبدأ يقع على الفاعلى وعلى الغائى . وهذه القوة مبدأ للحركة فاعلاً بتأثيرها فى النفس السمائية .

(١٣٣) الإرادة بتأثيرها السطوع فيها بوجه من وجوه السطوع عقلى أو على وجه

آخر ، وفيه سر ومبدأ غائى ، لأنها منشوقة لأن يتشبه بها وفيه سر .

(١٣٤) الإجماعية الوهمية هى القوة التى يتأدى إليها أثر الأمر الجزئى فتحركها إلى التحريك بأن تنفعل عن الجزئى وهذا هو الجسمانى . ويدخل فى هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أو رائحة أو خيال منهما ، فتنفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية فإنما تكون مبدأ للحركة والإجماع بعيدا ، لا قريبا ، وتحرك من جهة الرأى الكلى — فذلك شئ آخر .

(١٣٥) الأمور إما معتبرة بأنها ذوات فى أنفسها ، وإما معتبرة بأنها حالات . والحالات إما متصورة فى الذوات الحاملة من غير افتقار إلى نسبة ، وإما متعلقة بنسبة . والمعتبرة بالنسبة إما أن تكون ماهيتها لأجل أنها بالقياس إلى المنسوب ، وإما منسوبة من غير أن يكون مجرد القول بالقياس إلى المنسوب ؛ وأعنى بالقول القول [٧٩] الباطن ، وهذه النسبة قد تكون إلى أشياء مختلفة . والنسبة إما أن تكون نسبة تمييزية أو نسبة لا تتعلق بالتحيز .

(١٣٦) الشخص نفس تصوره من حيث هو شخص يمنع أن يكون غيره هو ، فيجب أن يكون هو بحيث لا يجوز أن يقع فى المتصور منه شركة .

(١٣٧) المتصور من ذات وحال غير منسوبة لا يمنع الذهن عن إيقاع الشركة فيه ، فليس إذن هو المتصور عن الشخص بما هو شخص .

(١٣٨) المعنى النسبى إما نسبة تتعلق بالتحيز والحس ، وإما نسبة لا تتعلق بها ، بل تكون عقلية . والعقلية إما أن تكون نسبة المعية ، وإما نسبة المباينة ، مثل حال الفرس والإنسان . والمعية إما أن تكون متكافئة فى الجانبين ، وإما أن تكون مختلفة غير متكافئة مثل نسبة ذات العلة وذات المعلول .

(١٣٩) النسبة المباينة لا تجعل الشئ ممتنعا عن إيقاع الشركة فيه ، والنسبة المعية لا تمنع ذلك أيضا : فقد يكون الأخ أخوين^(١) ؛ والنسبة : العلية والمعلولية لا تمنع ذلك أيضا .

(١٤٠) إذا لم تكن الطبيعة العارض لها النسبة ولا النسبة تمنع ذلك ، فهذا الصرب من الأحوال النسبية مما لا يمنع التصور عن إيقاع الشركة إذا عرضت للذوات وللأحوال الغير

المنسوبة ؛ فالنسبة العقلية لا يصير بها الشيء ممتنعاً عن إيقاع الشركة في التصور ؛ فبقيت النسبة إلى التحيزية ؛ فإذا أباها يمكن هذا المنع .

(١٤١) هذه النسبة قد تكون للشيء أولاً كما للأجسام ، وقد تكون ثانياً كما للنفوس التي يفصل ماهيتها وقوع الشركة فيها .

(١٤٢) لا يقع التشخص إلا لما له هذه النسبة بالذات أو بالقصد الثاني .

(١٤٣) التشخص لا يقع بإضافة بالحال الكلى العام إلى المعنى العام ، فإذاً يحتاج أن يقع بما لا يقبل العموم .

(١٤٤) المكان معنى يقبل الكثرة ويوجد له المثل .

(١٤٥) المثل الشخصى هو المفارق بأمر وجودى لازم للشخص أو عارض له غير مقوم للماهية الموزعة ، وأما النسبة التحيزية فيستحيل أن يكون الموجود منها مثل شخص موجود معه .

(١٤٦) إذا فرضنا نسبتين تحيزيتين بينهما التماثل الشخصى وجب أن يكون كل ما هو في جهة من أحدهما هو في تلك الجهة من الآخر ؛ وهذا لا يمكن ؛ فليس بينهما التماثل الذى لا فرق له في الشخصى .

(١٤٧) التشخص يقع بمعنى نسبى تحيزى ، وأيضاً يقع بمعنى قد تشخص أولاً ، فيشخص غيره وينتهى إلى ما هو متشخص بذاته لا يمكن أن يكون له مثل معه . وهذا أيضاً النسبة التحيزية .

(١٤٨) كل الموجودات التي لا تحيز لها ولا نسبة إلى تحيز ، فماهيتها غير متفرقة أشخاصاً في الوجود بوجه .

(١٤٩) المعانى العقلية لا يمكن أن يكون منها في الأعيان تكثر بالشخص بعد تأخذ في الماهية النوعية .

(١٥٠) للنسبة التحيزية قد يجوز أن يقع الواحد منها لشيئين في زمانين . فنفس تلك النسبة ما لم يقتزن بها الزمان أو الآن لا يكون مانعاً عن المثل الموجود . فإذاً الشيء الذى ليس برمانى بذاته أو لحاله فإن ماهيته غير مقولة على كثيرين .

(١٥١) الفعل الصادر عن الجسم إما أن يصدر عن ماهيته الأصلية ولا مدخل لتشخصه فيها ،

فيكون ذلك العقل يجوز أن ينسب إلى ماهية مثله لو فرض ، ولا يستحقه دون ذلك لأنه لا فرق بينهما ، وهذا محال ، فيجب أن يصدر عن الجسم الشخصي بتوسط شخصه ، وذلك بوضعه . (١٥٢) طبيعة الجسم الذي لا كثرة لها بالشخص وجوداً إما أن يتعلق فعلها الخاص بوضعها الخاص [٧٩ ب] فيكون كل جسم فان فعله يتعلق بشخصه وبوضعه ، أو لا يتعلق بوضعها . فإما أن يكون فعلها شيئاً قابلاً للقسمه ، وإما غير قابل للقسمه ، والقابل الواحد للقسمه ذو وضع ، ففعله ذو وضع ، فله اختصاص وضع عنده : لو تغير وضعه لتغير ، ففعله أيضاً متعلق بوضعه ، وإن كان غير قابل للقسمه وهو في قابل للقسمه كذلك ، وإن كان غير قابل للقسمه عرض ما سنقول .

(١٥٣) لا يجوز أن يكون ما ينقسم علةً لما لا ينقسم ، لأن نصف العلة البسيطة له تأثير في المعلول البسيط لأنها من طبيعة واحدة فيكون معلولها شيئاً من جهة المعلول للكل ، وما لا ينقسم لا يوجد من بابه أقل منه ، وكذلك لا يجوز أن يكون ما لا ينقسم علة لوجود ما ينقسم ، ولكن وجوده يكون دفعة لا يقبل الأقل والأكثر مثل الكيفيات ، ولا يوجد شيئاً فشيئاً مثل الكيفيات أيضاً التي يتبدى وجودها من جهة وضع العلة ثم يفسو ، وذلك لأن لجزء العلة تأثيراً في المعلول ، فإذا فرضنا جزءاً لم يميز أن يكون تأثيره في الأقرب منه ، فيبقى تأثير الأبعد في الأبعد وهو مثله ، ولا في الأبعد فإن الأقرب أولى به .

(١٥٤) نظن أن الماء يجمد دفعة لمجاورة البارد ، وليس كذلك بل قليلاً قليلاً من سطحه المجاور ثم يستمر ولكن في زمان قصير ، وتحقيق أنه في زمان مراعاتك جمود الشحم ، فإنه لما كان أبداً ظهر زمانه وفسوؤه في الزمان .

(١٥٥) نظن أن نصف العلة لا تأثير له أصلاً كنصف محرك السفينة ، وليس كذلك : فإنه يؤثر بحسب اعتبار نصف المعلول ، وإن لم يكن بحسب اعتبار كل المعلول في بعض الزمان . (١٥٦) قد يمكن أن يؤتى ببرهان كلي على أن كل علة فإنها إنما تصير علة إذا تمت شخصيتها ، وبشخصيتها تم كل شيء .

(١٥٧) العلة لا تستحق نسبة المعلول إليها بشرط خارج لعل إن كان شرطاً ، بأن يكون عدم المانع إذا كان يمنع فلا يتم عليته بذاته ، وكذلك عدم الآلات والمواد ونحوها حتى يصير

حينئذ علة بالفعل . وأما أن يصير مع وجود الشرائط الخارجة إن احتاج إليها علة لشرط عدم مثله ، فكلاً ، فإنه إنما هو علة لنفسه وأول الموانع وجود الآلات .

(١٥٨) إذا لم يكن عدم المثل شرطاً فليس تصير العلة مستحقة للعلية بعدم المثل ، فيجب أن يكون بحيث لو توهم له مثل موجوداً مستحقة للنسبة العلية .

(١٥٩) فنقول الآن إذا كانت الماهية لماهيتها علة دون تشخصها تكون بحيث لو كان لها مثل متوهم لا تستحق لنفسها النسبة ، وقد فرضنا أنها تستحق ، فإذا لم تكن تكمل علة الإبتسوط ما به يتشخص ، فإذا لم يكن جسم ولا صورة جسمية منقسمة ولا عرض علة لوجود نفس أو عقل أو وجود جسم أو صورة جسمية أو مادة جسمية . فإذا لم يفيد النفس غير جسم ولا صورة جسمية .

(١٦٠) العلول المنقسم يجوز أن ينسب كل جزء منه إلى كلية العلة ، منقسمة كانت أو لم تكن ، لأن الذي يقوى على الكل يقوى على البعض ، ولا يجب أن يكون بالعكس : فإنه ليس ما إن ما يقوى على البعض يقوى على الكل ، فليس إذا كان وجود غير المنقسم عن المنقسم محالاً يكون عكسه محالاً .

(١٦١) الشيء إما أن يكون توحيده وتشخصه لذات ماهيته ، وهو الذي يجب له وجوده في ماهيته ؛ وإما أن يكون تلازماً لماهيته مثل ماهيات العقول بعده إن كانت هكذا أو ماهية الشمس مثلاً . وهذان فإن ما يقتسمهما يستحيل أن يقع فيهما شركة ، وإما أن يكون بعارض لا حق في أول الوجود أو بعده .

(١٦٢) الأعراض والصور تتشخص بتشخص موضوعاتها المتشخصة بما ذكرناه .

(١٦٣) مقارنة [١٨٠] الأعراض والواحق المادية على وجهين : أحدهما كمقارنة الصور والأعراض للكم والوضع ، والآخر كمقارنة الحركة للسواد . والمقارنة الأولى إذا زالت استحال أن يبقى شيئاً موجوداً بذاته أو في موضوعه ، مثل السواد إذا زال عنه الكم والوضع لم يجوز أن يقال إنه بقي ذاته إلا صائراً غير منقسم وغير مشار إليه ، فتكون الأجزاء السوادية التي نفرضها في السواد غير موجودة ، فكيف يكون ذلك السواد موجوداً ؟ وأما مقارنة الحركة للسواد فأيهما زال لم يؤثر في أمر الآخر شيئاً .

(١٦٤) التجريد العقلي أغنى المهيئ لأن يصير الشيء معقولا إنما هو عن المقارنات الأولى .
وأما المقارنات الثانية التي لا تؤثر في ذات المقارن شيئا فغير معتبر في أن يكون الشيء معقولا .
(١٦٥) ما تتشخص به النفوس ليس مما يمنع كونها معقولة ، كما لا يمنع كونها عاقلة ، وإذا كانت إنما هي معقولة تارة باعتبار ما هيبتها المشتركة بالفعل أو القوة ، وتارة بتركيبها مع ما تتشخص به وهي مشعور بها على الإجمال ، ولا يبعد الشعور بها عن كونها معقولة إلا أن في كونها معقولة تفصيلاً ما بالفعل ؛ وكونها معقولة الماهية غير كونها مشعورا بها كما هو غير كونها معقولة بالتخصيص مع تفصيل ما يعقل فيها إلى العام ، وإلى أنها هي بهيئتها الخاصة التي تعقل من كل شخص ؛ ولا اسم له ، إنما هو مشاهدة المعنى ما يَعْسُرُ أن نسميه .

(١٦٦) مخرج العقل من القوة إلى الفعل ليس بجسم لما قلنا ، فهو إذن معنى مفارق غير منقسم ؛ فإذا لم يكن له ما يتشخص به في المعنى التحيزي الوضعي بتشخصه اللازم للماهية . فتشخصه بمعنى معقول ؛ فلو وصل هو إلى شيء مما يعقل يحصل مجرد في عاقل لكان معقولا ، ولكنه مفارق غير مبين لذاته ، فذاته معقولة لذاته إذ كانت ذاتها معقولة لذاتها لأنها غير مبينة ثم ليس كونه معقولا إلا أنه مجرد غير مبين لجرد ، وبهذا شعرنا بذاتنا .

(١٦٧) ليس يكفي في كون الشيء مدركا أن يحصل حقيقته كيف كان ، وإلا لأدرك الحائط بياضه ، بل أن يكون مجرداً أو في حكم الجرد إذا كان ما يلاقيه يقارنه ولا يمنعه عن أن يكون مجرداً مشتركاً فيه ، وهذا الفرق كيفية في الحس الضعيف ، فليَتَأَمَّلْ .

(١٦٨) لو كانت صورة الجسمية الموجودة بالفعل هي نفس القوة على قبول البياض أو السواد ، لكان الفعل قوة ولكان يجب أن يبطل القوة التي هي الصورة الجسمية مع وجود البياض بالفعل ؛ ثم الفعل : كيف يكون قوة ؟

(١٦٩) لو كان جسم يصح أن يوجد صورة عقلية لكان ما بالقوة صورة عقلية توجد ماهو بالفعل صورة عقلية ، وهذا محال . وليس يُنْقَضُ بأن المفارق أيضا كذلك ، فإن المفارق لا يكون بالقوة مخالطاً ، كما أن المخالط بالقوة مفارق .

(١٧٠) ليس شخصاً ألبتة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها ما دامت المادة تتحرك وتأخذ في الإصلاح ، فإذا استقرت كان سبب الوقوف على الصلاح وسبب الصورة

الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .
(١٧١) كل إدراك فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجه ؛ ولو كانت خارجه لم تكن الأمور المدومة تُعَقَّل بل هي فينا ، وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقاشها فينا والا لتسلسل [٨٠ ب] الى غير النهاية ، إلا أننا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(١٧٢) الصورة الحاصلة في الخيال المتذكرة هي غير الصورة التي في القوة الحافظة لأن الأعراض لا يصح عليها الانتقال ، فهي إذن حادثة . وإذا تذكرت شعوري بتلك الصورة سواء وردت من خارج أو عرضت للخيال فإنني أتذكر شعوراً يمثل تلك الصورة ، لاشعوراً مطلقاً ، والشعور يتخصص بصورة مخصصة له ، فهي تتخصص بصورة أخرى غير الواردة وغير الحاضرة في الخيال العارضة له .

(١٧٣) الإبصار هو أن تحصل صورة للُبْصَر أو المتخيل في إحدى القوتين ، وليس التخيل يلزم أن يحكم في إحدى القوتين : فإن للُبْصَر وجوداً من خارج — وانظر إلى المجانين . فهو لغير الباصرة .

(١٧٤) الشعور بالإبصار هو أن يحصل المبصر في نفسك في ذاتها .
(١٧٥) إذا شعرنا بذاتنا فمعناه أن الشاعر هو المشعور به ، وإذا شعرنا بغيرنا فمعناه أن الشاعر غير المشعور به ، وإذا حصلت صورة أخرى للشاعر بذاته في آله أو في ذاته غيره بالعدد لم يعلم أنه غير صورة ذاته إلا بمقايضة بينها وبين مثل لها ، ولا يصح أثبتة أن يحصل للشاعر بذاته صورة أخرى له غيره بالعدد .

(١٧٦) أما قولنا إن النفس كافية في جميع أفعالها فيتذكر فسادها بما يتحقق من أن الصور الجسمانية لا تدرك إلا بآلة وبالضد من أن الإنسان قد يكون عنده صور متخيلة ومتذكرة ومحفظة ، وقد يتأذى إليه من الحس ما يذهله عنها وهو يدركها ضرباً من الإدراك فهذه الصورة لو كانت مطبوعة في النفس لم يجز أن يقال إنها مرة خاطرة بالبال ، ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أمراً غير حصول الصورة بالفعل ، فبقي أن تكون في حال الغفلة

غير حاضرة للنفس ، فهي حاضرة لقوة أخرى موجودة لها ، لأنها لو كانت منمحية أصلاً لكان لا يقع خطورها بالبال إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة .

(١٧٧) الموهو الذى بمعنى النوع أو بمعنى الجنس أو بمعنى عرض جامع ، فالإنسان لا يدركه ولا يناله إلا أن يُخَطَّرَ بباله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما ؛ وكذلك الغير أيضاً ليس يكفى فى تصور ذات الشيء غيراً أن يتصور ذلك الشيء ، بل أن يخطر بباله شيئاً آخر ويوقع بينهما الخلاف كما هو فى الموهو هو الوفاق .

(١٧٨) الذى أحوج المعتزلة إلى أن قالوا بذات مشتركة يحوجهم إلى أن يقولوا بصفة مشتركة تُتميّز أو تُعلم أو يُخبر عنها بصفة أخرى ، فيتسلسل إلى ما لا نهاية .

(١٧٩) كيف يوجد عن الإرادة الكلية للأول أو العقل الأول وجودُ فلك ؟ لأن الفلك نوع مجموع فى شخص واحد ، والحركة الفلكية تحتاج إلى مخصص ، فإن المتحرك واحد والمتحرك الأول يعقل الحركة كلية ، فلا يلزم عنها شخص دون شخص ، فإذا لزوم أحد أشخاص الحركة دون غيرها لسبب مخصص أو لإرادة مخصصة . وأما فى الأشخاص الكائنة الفاسدة فإن مشخصاتها الحركات التى تقرب وتبعد . فهذا هذا .

(١٨٠) يجب أن تعلم أن طريق الإدراك بالآلة الجسمانية طريق واحد ، وهو أن الذى أحوج القوة اللمسية إلى أن تدرك بتوسط اعتدال الكيفيات الأربع لا يستغنى [١٨١] عن هذه الكيفيات مدرك لها ، والذى أحوج القوة الباصرة إلى الرطوبة الجليدية واعتدال كيفية الروح لا يستغنى عن مدرك للألوان ؛ وكذلك الحال فى الصلابة واللين والخشونة والملابسة . فيجب أن يكون الحس المشترك والقوة الخيالية جامعة لكل هذه الأحوال : فإن معنى قولنا يحتاج إلى آلة جسمانية ، هذا لا غير ؛ كما أنه مثلاً لا يستغنى مدرك المقدار عن شيء متقدر . والذى يعترض به على هذا المذهب — من أنه لو كان الأمر على هذا لكان وجب أن يحترق الحس المشترك والخيال فى إدراكهما لحرارة قوية كالحال فى قوة اللمس — باطل ، وذلك لأنه ليس يلزم أن يكون الأمر من الحرارة فى هذه الآلات عند إدراك هذه القوى لحرارة قوية محترقة حرارة قوية محترقة ، لأنه ليس بممتنع أن يكون لإدراكها بحرارة قوية أثر ضعيف منها ، كما أنه مثلاً ليس انفعال أنامل إبهام الرجل عن الصلابة واللين والخشونة والملابسة كأنفعال أنامل اليد . فكما أن اليد

تحكم على الخشونة الضعيفة التي لا تدركها أنامل الرجل ، فكذلك الأثر الضعيف يدركه الحس المشترك ، فكيف الضعيف الذي لا يحرق مدركا بجملة قوية بحسب مناسبة المدرك لمزاج الآلة ! فالاعتدال هناك في الغاية ليس كما في سائر البدن ، فإذا خرج عن ذلك الاعتدال يسيراً أدركه وربما يخرج عنه أثرٌ ضعيف حتى لو كان يحصل ذلك الأثر من آلات اللمس لم تكن تدركه القوة فضلاً عن أن تحرق الآلة ويكون هناك قويا في الغاية ، وكذلك الحال في الألوان الحاصلة في القوة الباصرة أو في الرطوبة الجليدية إنما لا يراها الناظر في غير المبصر . فلو أن لامسا يلمس الأثر الحاصل في الحس المشترك من الحرارة القوية بشيء من آلات اللمس ما كان يدركه ، ولكن تلك الآلة باعتدال مزاجها يدرك بوساطتها القوة المركبة فيه ، إلا أنه على جميع الأحوال لا يخرج عن جنس إدراك اللمس للحرارة .

(١٨١) يجب أن نعلم أن كل ما ينفعل عن المدرك فهو آلة ، وإلا وجب أن ندرك ما ليس له وجود ، فإن الانفعال هذا معناه : وهو أن يبطل عن الجسم حالة ويحصل له حالة .

(١٨٢) لولا القوى لكان للصحة في الأجسام معنى محال ، وذلك لأن الصحيح هو ما تصدر عنه الأفعال بالتام ، وليس مزاج من الأمزجة إلا وهو في ذاته صحيح .

(١٨٣) الذي يعيد المزاج عند فسادته إلى الحالة الأصلية هو غير المزاج ، فإن المزاج بذاته لا يقتضى حالة دون حالة ، إن لم يكن مؤتم به . وبقيت الشبهة في أمر الثابت في الحيوانات إن صح أن المزاج يتغير ويعود إلى الحالة الأولى ولا تتبدل القوة في الحالتين .

(١٨٤) الشبهة في القوة المحافظة وفي الحرارة الغريزية .

(١٨٥) العجب من طلب البدن ، بدّل ما يتحلل منه ، إن كان الطالب هو المزاج ؛ فإن النامي الباقي لا يكون قد تحلّل منه شيء . ثم المتحلل من المثلّى في أول ما ينعقد شيء يسير ، ويجذب فوق ما يتحلل منه ، ثم لم لا يجذب دفعة واحدة ما يحتاج إليه للنمو ، بل يجذب شيئاً فشيئاً ، ثم تهدأ القوة الجاذبة . وكيف تهدأ القوة الجاذبة إن كانت مزاجية ؟ فإن الطبيعية قد يصح أن تفعل شيئاً إلى أن يحصل له كمال ثم تهدأ ؛ وأما المزاج ، فلا .

(١٨٦) لمعارض أن يعارض في البرهان المذكور في « كتاب النفس » على أنه لا يصح أن يوجد في النقطة شيء ثم لا يكون موجوداً في الجسم ، قياساً على الضوء الموجود في السطح

ولا يكون موجوداً [٨١ ب] في الجسم ، لكن النقطة نهاية كالبياض مثلاً . فلا يصح أن البياض عارض لا يكون موجوداً في الجسم ولا يكون الجسم موصوفاً به . ونظير هذا في السطح يوجد في كونه نهاية ، فإن كونه نهاية غير كونه سطحاً ، لأن كونه سطحاً هو أنه قابل للبعدين ، وذلك له من جهة الجسم . وكونه نهاية عارض للسطح ، فحال أن يوجد للنهية — أى نهاية كانت — شيء لا يكون موجوداً للجسم . فأما في النقطة فالأمر بخلاف ذلك : وذلك لأن النقطة ليس يساويها من الجسم شيء ، وليس يصح أن يوجد فيها شيء غير موجود في الجسم ، ولا يصح أن يحصل في الجسم شيء لا ينقسم ؛ فإذاً كل ما حصل في النقطة يكون قد حصل في الجسم ، وقد تنهى أو انتهى بالعرض ، فالخاص في النقطة .

(١٨٧) النفس أول ما يتعرع تباشير الوهم الذي هو تابع الحس ؛ وبكده ما تُقَطَّم عما يورده عليها فيرققه^(١) لها ، ولكن لا بد لها منه على كل حال . ويصعب عليها قبول ما حكم به العقل عند البيان البرهاني المبني على المقدمات الأولية العقلية دون الوهمية المتصلة ، إلى أن تتوالى عدة البيانات والأمثلة فتعتاد ذلك وتعرف فضله على الوهميات . ولولا ما تولاه المنطق من أفراد هذه المقدمات وشرائط البرهان عن سائر المقدمات من الوهميات والمشهورات والاستقرائيات وغيرها على ما فصل لكان الضلال مستولياً على كل أحد . فأشرف به من صناعة وأخلق بمن شرف به أن يهتدى إلى كل خافية ؛ وهذا الفن نريد أن نودعه أبواباً من علم النفس ، من تدبرها أيقن بوجودها شيئاً غير المزاج ، وسائر أحوال العناصر الأربعة ؛ وتحقق أن لها بقاءً ومعاداً وأحوالاً من دون الهيكل الذي تدبره . وأعجب بمن ينكر وجود معنى غير منطبع في جسم يدبره ، ولا تتعجب من وجود جسم يدبره ، بل وجود جسم على الإطلاق . وهل دله على وجود الجسم إلا البصر أو غيره من الحواس فأيقن بغير الحواس أن وجوده صحيح لا شبهة فيه ، ثم لم ينكر وجود معنى الجسم وعلمه بما علم به صحة وجود ما يؤدى البصر إلى النفس . بل كثير من البيانات البرهانية أقوى عندي من هذه الاعتبارية ، أعنى أن ما تلتقطه النفس عن الحس صحيح وجوده . ثم دَع هذا ؛ هل ينكر من نظر نظراً يُعْتَد به أن واجب الوجود الذي هو علة الجسم وغير الجسم واحد من وجوه : منها لزوم العلولية لوجوب الوجود إن كان كثيراً ، أو كون الفصل علة لماهية الجنس إن فرض وجوب

(١) س : فيحرقه . — ورفرق الماء وغيره : صبّه — أى ما يأتي به الوهم إلى النفس .

الوجود معنى جنسياً ، وأنه ليس بجسم ولا شيء من الماهيات التي يكون الوجود خارجاً عنها ،
 ببيان أن المدوم لا يكون كله علة للوجود ، وأن شيئاً آخر ليس بجسم موجودٌ وجودٌ مُدَبَّرٌ
 متصرف في جسم . وقد أنكر جماعة من أهل النظر إثبات النفس ، إلا أن المذهب المعتدَّ
 به هو مذهب من يعتقد أنها المزاج ، لأن الأفعال النفسانية لا تصدر عنها إلا بوساطة
 المزاج ، ولا يتم فعل إلا به . وقوى آراء الناس في اعتدال المزاج يوشك أن يكون هو الفاعل
 الأول لا الإله . فأما مذهب متكلمي الوقت وتمسكهم بأن النفس هو هذه الجملة فهو خسيس
 ضعيف ، لولا أنهم فرحون به لما تكلمت عليه . فاسمع ما يروِّح قلبك ويريجه من أذى
 الشبهات ، فما أنا في هذا الجمع إلا محقق ما فهمته من الكتب ، ومتذكرٌ ما عقلت ، ومفيد
 غيري ما استفدته . وهذه رسالة متفرعة على كتاب « الشفا » أو جزء منه ، كان يجب أن
 يكون فيه ، لأن فصولها مستفادة ومسموعة ممن صنفه ، ولا علم إلا علمه ، والسلام .

(١٨٨) الشخصى قد يكون بنوع [١٨٢] كلياً يحكم ، وذلك إذا لم يكن مُسْتَنَداً إلى
 شيء مشار إليه ولم يكن بنفسه مشاراً إليه . واعلم أن العلم بالشيء قد يكون من جهة الأسباب
 كمن يعلم أن الشمس إذا قارنها الكوكب الفلانى فإنها تنكسف ، وأنه إذا كان كذا انجلى ،
 وأن الزمان بين الكسوف وبين الانجلاء يكون كذا من غير أن يكون للزمان المحكوم
 عليه مقايضة إلى زمان الحاكم المشار إليه ؛ ومثل هذا لا يتغير العلم بالانجلاء مع العلم
 بالكسوف . وقد يكون من جهة وجود المعلوم ومشاهدته ، فيكون المعلوم علة للعلم ، وإذا
 بطل المعلوم بطل العلم به ، لأن المعلول لا يبقى والعلة باطلة ، فكأن العلم بهذا المعلول من
 حيث هو ، فكيف يبقى العلم به مع بطلانه ! وذلك كما أنك تشاهد الشمس منكسفة في
 زمان مشار إليه ثم يُعَدَّم ذلك الزمان ويحىء زمان آخر تكون فيه منجلية قبل هذا الانجلاء ،
 فلما جاء العلم الآخر بطل العلم الأول من غير أن يكون كذلك . والأول يتناول المشاهدات
 بالعرض ، لأنه لا يختص بكسوف دون كسوف مثله ، بل أى كسوف كان مثله ، فإن ذاك
 العلم يصح أن يقع عليه ، ولا كذلك فى الثانى : فإن كان ههنا سبب أول لجميع الموجودات ،
 كان علمه محيطاً بجميعها على هذا الوجه ؛ إذ لا يخلو موجود من سبب حتى وجود تنبته فى
 كَيْنَةٍ ، وحتى مقام زيد فى داره . فإن قيل : فهل يعلم أنه الآن يعدم ؟ فنقول يعلم هذا كما يعلم
 الآن ، فإن علمه الآن لا يكون من خارج ، بل من أسبابه المختصة ، ويُعْلَم أنه لمْ هو مشار إليه .

(١٨٩) الوجود لا يدخل في المفهومات ألينة دخول مقومٍ أى حد؛ فإن دخل في مفهوم شيء، ففي مفهوم الأول فقط. والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط، بل في أكثر من ماهيتين. والممكن العام غير بعيد أن يكون داخلاً في مفهوم الممكن الخاص إن جُعل مفهوم الخاص هو أنه غير ضروري في الوجود والمعدم، وإن جعل كونه غير ضروري اسماً لل لازم الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص إن كانت له في نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب، كان الممكن العام من لوازمه، إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضروري، أى ليس بممتنع، فيكون مفهوماً لا لحال الممكن العام، بل لنفس حقيقته. وذلك لأن السلوب كلها لوازم لامقومات إلا للسلوب؛ فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوماً^(١) ليس بممتنع، بل له مفهوم يلزمه أنه ليس بممتنع. والممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضروري. وإن كان يلزمه أنه غير ضروري فينبغي أن ننظر: هل يدخل مفهوم العام في مفهوم الخاص؟ وعندى أنه إن كان، فسيدخل في الممكن الخاص، ثم لا يكون جنساً لأنه لا يكون له فيه شريك، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب، فلم له لا يقال عليه قول الداخلات في المفهوم بل قول اللوازم، أو لعل الأمر بخلاف هذا. وبقى أن تحصل المفهومات التي ليست سلوباً مجردة لهذه. وهذه مسألة ما أهمها من مسألة أولوشت لأثبت عظم شأنها وما يتعلق بها من الفروع.

(١٩٠) الأرض في تحركها إلى الوسط متشددة الميل للتوقف، وذلك يعبر على أنه كان يجوز أن تكون الأرض غير متغيرة وتتحرك، لأن تحركها لا لطباعها بل لطباعها وقرينة مقارنة على حد من قرب وبعد، وذلك مما يكون على التبدل دائماً، فيكون سبب التحريك متغيراً، وإن كان جرميته وهو الفاعل للحركة غير متبدل، لكنه في كل حال يفعل حركة [٨٢ ب] أخرى، لأنه حصل في موضع آخر — ذلك الموضع غير طبيعي له، فهو في تغير هذا من الواجب، وإن ثبت بحاله، ثم الميل الذي يجعل الفلك يتبدل، فيحتاج إلى سبب متبدل.

(١٩١) الاستحالات التي تعرض للقوى في الأجسام الطبيعية سببها الأمكنة والأوضاع. فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يُحدث في القوى استحالة؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تعيين^(٢) في الوضع؟ هذا الوضع إما أن يكون وضعاً متعيناً بالفعل أو بالقوة. والذي بالقوة لا يحدث عنه تأثير بالفعل، فبقى أن يكون بالفعل.

وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجدنا بالفعل تعيّنات لانهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض ، فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر في صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر . فإن لم يكن مؤثراً ، فسواء كان أولم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التي لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً في نفسه حتى يؤثر في الفلك بعض المقسومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توها مؤثراً في الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والحَّيْل به يصير الخيل خيلاً . فهو إذن توهم مرید يتحدد بالفعل ثم يتلوّه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذي للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهماً يتصوره واحداً بالفعل راسخاً ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بعد شيء ، لأن يكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباشرة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون المحرك القريب لحركة غير متناهية قوةً جسمانية ، إذا لم يكن من نفسها ، بل من أثر من محرك مبين دائم الثبات فيها ، كما أنه بتوسط الحركة الغير المتناهية تحفظ زماناً غير متناه وكوناً غير متناه وحركة تتبع تلك الحركة في أجرام تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(١٩٢) كل حركة فإلى غاية : فالمكانية إلى حيز أو مكان ثابت موجود ، والمقدارية إلى

حد مقداري ثابت موجود ، والحركة في النمو مقدارية فهي إلى غاية مقدارية ؛ وشبه جالينوس ذلك بشيء من الأمعاء تلعب به الصبيان فينفخون فيه حتى يقف قبوله للنفخ . والأجزاء الأصلية في بدن الحيوانات والنبات هي الغاية ، ومثلها مثل الجزء من الأمعاء . والناهي غير ثابت الشخص ، ولما كانت الحركة الوضعية غير ثابتة ، فلم يجز أن يكون وضع ثابت إليه يتحرك كان موجوداً في نفس الفلك وضعاً بعد وضع غير ثابت . والثابت الإمام هو المفارق والجسم المحوى باعتبارين مختلفين على ما حقق ، حتى لو لم يكن الجسم المحوى هو الأرض لم يجز وجود وهم جزئي إليه تكون الحركة . وفي حركة النمو لا يصح أن تكون الغاية موجودة في القوة المحركة ، أعنى القوة التي في الجسم النامي ، لأن الجسم النامي سيال ، ولا يصح أن تجتمع فيه هيئة الثبات وهيئة الحركة . وهذا القدر هو ما أدركه ذهني ؛ ويمكن أن يُتّم بكلام أكثر من هذا ، إلا أن المطلوب هو ذلك .

(١٩٣) [١٨٣] الشيء يقارن الشيء على أنه يؤثر فيه . ومعنى ذلك أنه يحدث فيه من المقارن ما لا يمكن أن يُعَدَم إلا ويعدم معه المقارن ، كالسواد مع القدار ؛ فإنه لا يصح أن يعدم القدار ، والسواد يبقى بعده . ومثل هذا الشيء لا يصح أن يكون معقولا ، فإن المعقول هو أن يدرك الشيء وحده من بعد مقارنة . وهذا إنما يمكن أن يكون إذا قارن المعقول العقل مقارنة لا تؤثر فيه ولا تزيد على معنى المقارنة ، وإلا وجب ما يجب في مقارنة الجسم والمقدار ، والمادة تعقل مجردة عما سواها كالوضع والقدار . ولما لم يصح وجودها إلا مع هذين وكان يُعَدَم بعدهما ، لم يصح أن تكون عاقلة لذاتها . والوضع بعقل مجرداً ، فإن وُجد لم يصح وجوده إلا أن يكون مقارنا للمادة المقارنة المؤثرة ، وكذلك القدار ؛ فيحصل من هذا أن كل شيء غريب عن الآخر إنما يعرض له بواسطة قابل ؛ والقابل هو المادة . ولما كان المعقول هو المجرد عما سواه ولم يصح وجود شيء في المادة إلا أن يخرج عن حد المعقولة ، وجب أن يكون قابل المعقولات لامادة ولا شيئاً مادياً ، أعنى أن يكون وجود ذلك الشيء في المادة كوجود القدار أو الوضع . فإن كان مقارنة هذا القابل للمادة على الوجه الثاني ، أعنى أنه لا تؤثر فيه المادة التأثير المذكور ، صحَّ أن يكون عللاً للمعقولات ، وصح أن يعقل ذاته مجعلاً ، أعنى مع الشخص ، ومفصلاً ، أعنى من دون المارض للشخص إذ لم تكن مقارنة العارض له مقارنة تزيد فيه ؛ وإذا لم يكن مؤثراً فيه كان وجوده مجرداً ومجلاً .

(١٩٤) إن قال قائل : إن المادة العنصرية تستعد لقبول صور مختلفة ، سبب تلك الصور معقول ، فذلك يصح أن يكون سبب حركات الفلك معقولا ، والفلك بعده كل حركة لما بعدها ، فتقبل الحركة من دون واسطة إرادة جزئية — قيل له : فذلك الاستعداد ، هل هو لمادة الفلك ، أو لصورتها ؟ ولا يصح أن يكون لمادته إذ المادة واحدة ؛ فإذاً يكون لصورته ، فتكون الصورة إما طبيعية ، وإما نفسانية . وقد بُيِّنَ أنها غير طبيعية ، فإذاً هي نفسانية ، والأحوال التي تعرض للأجسام العنصرية حتى تتحرك من ترتيب إلى ترتيب إنما تعرض للطبيعة .

(١٩٥) ليس شيء من الأشياء علة لعدم ذاته ، فلا يصح أن يكون وضع من أوضاع الفلك معيَّناً لوجود حركة ، وإلا كان علة لعدم ذاته . والأمر في الحركات الطبيعية بخلاف ذلك ، فإن كل ما يوجب الانتقال إنما يوجبه عن خروج الجسم عن مكانه الطبيعي ، فيصير كل

واحد مقرباً لما يليه ولا يستقيم ذلك في الحركات الفلكية ، إذ لا مكان له بالطبع ينتقل إليه فيسكن فيه . والحركة أبعد من ذلك ، فالمعين للوضع الذي إليه ينتقل الجسم غير الوضع الحاصل وغير الحركة المتقصية . فهو إما طبيعية ، وإما إرادة . والطبيعة ليست ، فهي إرادة متحددة . وكذلك الوضع الذي يليه أيضاً ، فيجب أن يكون متعيناً بالفعل حتى تصح إليه الحركة ، وهذا لا يكون في الوضع . ثم نسبة ذلك إلى استعداد المادة لقبول صور مختلفة بعيداً ، إذ لا صورة من الصور تُعَدُّ المادة لفساد ذاتها ، بل الكيفيات المضادة الغريبة عن الصورة تُعَدُّ المادة لانسلاخ صورة واستبدال أخرى تليق بهذه الكيفيات .

(١٩٦) الزمان في كلية وجوده في الأعيان لا يعرض [٨٣ ب] له تقدم وتأخر في الزمان : إذ التقدم والتأخر يعرض لموجودين في الأعيان .

(١٩٧) الغاية قد تحصل عند شيء فيدعو ذلك إلى أن يطلبها ، ويكون وجود الغاية لذلك الشيء بحركة . ومثل هذا الشيء يجب أن يكون مقارناً للعادة ، إذ المطلوب في حيز الإمكان والقوة ، وهذان لا يوجدان إلا مع المادة ، فكل ما يُطلب غاية تحركه فذلك الشيء ماديٌّ ، وكل شيء بالفعل من كل وجه فلا يصح عليه أن يطلب غاية ليست له ، فيكون تحريكه لغيره على سبيل الشوق أو على وجه آخر على ما ذكر في الكتب . والعقول الفعالة هي بالفعل من كل وجه ، فليس يصح أن تكون مُحَرَّكة إلا على وجه الشوق . وكل محرك فإنه يطلب شيئاً ليس له ، فالباشر للحركات الفلكية غير العقول الفعالة ، بل معنى ماديٌّ ؛ وعلى هذا فإن المحرك لأجزاء النبات والحيوانات إلى الاجتماع لا يصح أن يكون عقلاً بالفعل ، بل يجب أن يكون المباشر للحركة طالب شيء ليس له ، وذلك الشيء ماديٌّ أو مقارن للعادة .

(١٩٨) كل متحرك فإنما يتحرك نحو غاية هي غير ذاتها وغير لوازم ذاتها ، فتكون تلك الغاية خارجة عن ذاتها . وكل شيء خارج عن شيء ، فإنما يعرض له شيء بواسطة المادة . فكل محرك طالب لغاية غير ذاتها وغير لوازم ذاته ماديٌّ .

(١٩٩) الأفعال التي تصدر عن النفس ليس شيء منها بحرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة : صِرْفها ومُخْتَلِطها ومكسورها ؛ والمزاج هو أحد هذه الكيفيات ؛ فالنفس ليس بمزاج .

(٢٠٠) إنما يألم القلب أو يلتذ مع الفكر لما يعرض للروح من الانفعال فينفل القلب ،

ولما كان حسه أقوى كانت لذته وألمه أقوى . وانظر الى حال القلب مع الجماع وكأن مبدأ

القوة اللامسة في القلب !

(٢٠١) إن كان الأول يعقل الأشياء على الترتيب السببي والمسببي ، واللا نهاية اذا كان لها ترتيب لا يجوز أن يكون لها حصول — فكيف يحيط علمه بها ؟ ثبت أن ترتيب الأسباب والمسببات بلا نهاية . معنى انقسام الزمان على وجهين : أحدهما انقسام الزمان بانقسام المتحرك ومخالفته ، وهو الانقسام الأول . والوجه الثاني من معاني الانقسام في الحركة ، وكذلك الثالث .

(٢٠٢) لِمَ يجب أن يكون القطر مساويا للضلعين المتساويين إذا كان النقط التي بين الخطوط مطابقا بعضها لبعض ؟

(٢٠٣) ما كان منه علة على أنه فاعل ، فكان فاعلاً — على أن وجوده ليكون فاعلاً لما يفعله — فإنه أعرف عند الطبيعة من المعلوم ؛ وما كان وجوده في الطبيعة ليس لذاته بل ليفعل ما يكون عنه حتى يكون المفعول غاية لاله في فعله فقط ، بل له في وجود ذاته — إن كان في الطبيعة شيء هذه صفته فليس هو أعرف عند الطبيعة من المعلوم ، بل المعلوم عند الطبيعة أعرف منه .

(٢٠٤) الباري ليس لأجل فعله ؛ والحرارة ذاتها لأجل فعلها .

(٢٠٥) في ذكر الهوى : فيكون من شأنه أن يقبل هذه الصور أو يقترب بها : إما من شأن طبيعته المطلقة الكلية كأنها جنس لنوعين — يعني به أن الهوى إذا حلت على هوى الكواكب والعناصر يكون كأنه جنس لنوعين ، وكل واحد منهما يختص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الجسمية . وإما من شأن طبيعة هي بعينها مشتركة للجميع فتكون بكليتها من شأنها أن تقبل كل هذه الصور : بعضها مجتمعة ومتعاقبة ، وبعضها متعاقبة فقط .

(٢٠٦) وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن : هل يحتاج أن يتقدم كونه وحداثته [١٨٤]

وجود جوهر كان مقارناً لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم ، فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب . — يشير به إلى قوله في الإلهيات : كل كائن بعد ما لم يكن ، فإنه يحتاج إلى مادة . (٢٠٧) كيف تكون دلالة المبادئ الثلاثة دلالة التشكيك ؟ فإن دلالة الهوى أشد

دلالة على الأولى من الثانية ، والثالثة في هيولته لا في وجوده .

(٢٠٨) قوله في حد الطبيعة ليس على أنها تجب في كل شيء أن تكون مبدأ للحركة والسكون معا ، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت ، والسكون إن كان . — يعني أنه إن لم يعن بها أن تكون مبدأ لشيء يتحرك ثم يسكن ، بل للحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . والوجه الثاني أن الطبيعة تتحرك لما يتحرك عن ذاته لا عن خارج ، مثل الحجر النازل ليس الصاعد . وإن شئت أن تجعل النمو بالطبيعة ، وتطلق اسم الطبيعة على ذلك ، وتأخذ الطبيعة على أحد المعاني المذكورة ، فافعل — يعني القوة النامية إن جعلتها طبيعية .

(٢٠٩) لم يعرف أنطيفن أن مقوم الشيء يجب أن لا يكون منه بُد عند وجود الشيء ، ليس أنه الذي لا بد منه عند عدم الشيء . وما يعنينا أن يكون الشيء ثابتا في الأحوال ، ووجوده لا يكفي في أن يحصل الشيء بالفعل مثل الهبولى .

(٢١٠) لم لا يحتاج المجرد عن المادة في تعقل ذاته إلى ملكة واستعداد ؟

(٢١١) لأن الاستعداد والهيئة والملكة لطلب صورة غير الحاصلة ، والصورة الحاصلة لا تطلب . وصورة الشيء حاصلة لا تحصل مرة أخرى ، فليس عليه استعداد .

(٢١٢) لم لا يجوز أن يكون واهب الصور جسما ؟

(٢١٣) لأن الجسم ذا الكثرة مختص بوضع وأين ؛ ولا وضع ولا أين له بالقياس إلى ما هو مادة لا صورة لها . أما ما له الطبيعة فهو الذى له في نفسه مثل هذا المبدأ ، وهو الجسم المتحرك بطباعه . والفرق بينه وبين ما فيه الطبيعة أن ما فيه الطبيعة كالهبولى ، وما له الطبيعة كالجسم .

(٢١٤) الصورة بالقوة .

(٢١٥) لم لا يجوز أن يكون الشخص سببا لوجود الشخص على الإطلاق ؟

(٢١٦) لا شيء من الأشخاص سببه غير شخص ، والكل ليس بسبب .

(٢١٧) المادة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هي علة مادية للمركب ؛

والصورة إذا كانت علة علة المركب ، فليس من حيث هي صورته ، فإن الصورة إذا حدثت في المركب كانت جزءاً منه ، وباعتبار آخر تصير علة وجود جزئه وهو الهبولى . وأما الهبولى

فإنه يصير علة بعض الأعراض الجسمانية التي يقتضيها الهيولى . ويجب أن يُعتقد أن الصورة إذا أخذت جزءاً من المركب فهو من جهة في حيز أجزاء الموضوع .

(٢١٨) إن كان للتحرك حصول في حد من المسافة فهو ما كن ، وإن لم يكن له حصول فبأى معنى ؟ لأنه استمر على تلك المسافة ، ولم يستوعب الحصول في أجزائها . وهذا الفصل يحتاج إلى شرح مُشَبَّع .

(٢١٩) أى معنى في إيراد الشك الذي أريد ذكره إثر الكلام في معنى الحركة ، وأنها هل تكون في الزمان أولاً تكون ؟

(٢٢٠) إن قال قائل : إن الكون في المكان مطلقاً هو الكون فيه أنا ولم يكن قبله ولا بعده فيه وكذلك الإضافة إليه ، والأمر الذي يحملونه أنا هو أمر كل معقول وليس بوجود بالفعل ، بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان —

(٢٢١) [٨٤ ب] الفائدة في هذا الشك أن الكون في المكان مطلقاً ليس بحركة ، والكون في المكان أنا ليس له معنى وزمان هو السكون .

(٢٢٢) قيل إنه محال أن يكون الشيء بالقوة من كل وجه ؛ والهيولى هذه حالها . الهىولى دائماً تكون قد خرجت بالقياس إلى صورة بالفعل .

(٢٢٣) كيف يمكن نقض كلام من يقول إن لفظة الحركة مشككة ؟ لأنه يقول إنما هي مشككة للتقدم والتأخر ، فيجب أن تكون لفظة الكم والعدد مشككة لأجل التقدم والتأخر في الأعداد ؛ لكنه كما أن العدد ليس التقدم والتأخر في أنواعه من جهة العددية بل في الوجود ، فكذلك الحركة .

(٢٢٤) أى محال يلزم إذا كان البعد المقطور السارى في المادة مع البعد الذي في المادة واحداً ، فلا يكون بُعدان بل واحد ، وهو الذي للجسم ، فلا يكون مكاناً وممكن ؟ بأى تصورت أن الأول موجود والثاني لا يكون ، وقد بين هذا الحال في موضع . فأى معنى لإعادته في مكان آخر وعلى نحو آخر من البيان ؟

(٢٢٥) لست أدري في أى موضع ؛ وما لم يدلّ عليه لم يُعرف الجواب .

(٢٢٦) معنى قوله : لا يجوز العقل أن يكون الفصل الحقيقي يبطل عن النوع وتبقى حصة

جنسه له ؛ وبرهان ذلك : لأنه لو كان الجنس يبقى ، والفصل يبطل ، بقي الشيء الواحد بالعدد وقد تغير عليه فصلان ، فيكون الفصل من العوارض لا من الذاتيات . وأى فائدة أن نذكر بعد الكلام في العارض الذى يلحق البعد ، ويوجب أن ينطبع البعد بالمادة مرة ، وأن لا ينطبع مرة . إن هذا اللحق هل هو كالحقوق المعنى الفضى ، أو ليس كالحقوق المعنى الفضى . وأى تعلق لهذه المسئلة بتلك المسئلة ؟ لأنه يجوز أن يكون المعنى الواحد ينقسم بالفصلين إلى نوعين ، فيجوز على أحدهما أمرٌ ولا يجوز على الآخر . وأما إذا اختلفا في العوارض ، وكانت الطبيعة غير مختلفة في النوع ، فأى شيء جاز على أحد الأمرين جاز على الآخر .

(٢٢٧) لم قيل : وما لم يكن في الخلاء جسم موجودٌ فلا يكون له جهة ، لأنه ليس بعض النقط والأحياز الذى فيه مخالفاً للآخر حتى يكون التوجه إليه سفولاً ، وإلى الآخر علوياً ؛ إنما تختلف الأجسام أو يختلف الخلاء والجسم . — وقال : إن كان الجهة في الخلاء فإما أن يكون مما يصار إليه بالقطع أو يصار إليه لا بالقطع . وليس رداً واحدة من هاتين الحالتين للجهة توجب أن لا يكون في الخلاء جهة .

(٢٢٨) كلام صحيح لست أدرى موضع التشكك فيه . ومعناه أن الجهة إذا كانت موجودة فإما أن يُنتهى إليها أولاً يُنتهى . فإن كان لا ينتهى إليها من مكان معلوم مفروض فليس لها وجود وضعى ، فإن بين كل موضع وموضع مسافة متناهية ؛ وإن كان التوجه من ذلك الموضع لا يصح أن يقع إليها فليست بجهة ؛ وإن كانت الجهة يُصار إليها عن خلافها فكيف صار في الخلاء شيء وخلافه من غير سبب غير الخلاء : جسم ، أو أمرٌ في جسم ؟

(٢٢٩) إنما يتعين وجودُ الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية تحتل الشركة فيها بوجه من الاحتمال . وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتل الشركة فلا تفتقر فى التعيين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم .

(٢٣٠) لم لا يجوز أن يكون السكون في الخلاء ؟ وما الذى يوجب أن يكون ما يعدم فيه الحركة يعدم فيه السكون ؟ إن كان يجوز أن يكون الخلاء مؤثراً في الأجسام الصغار ، [١٨٥] وبتأثيره في تلك الأجسام يتأثر عنه الكل وبعض الأجسام — فأى العجب في أن يصير

انبثاُت الخلاء بين أجزاء الملاء موجباً حكماً في الجملة من دون الأجزاء ١٩
 (٢٣١) الذي قيل من أن الآلات التي تكون فيها أمور خارجة عن الجري الطبيعي ،
 إنما تكون كذلك لأجل امتناع وجود الخلاء — لم يُبَيَّنْهُنَّ عليه .
 (٢٣٢) إن المحدد إن عني به الطرف الذي به يتحدد الشيء ، فليس بمشهور أن المكان
 بهذه الصفة . وأما أنه غير حق ، فقد بان إبطال قول من قال : إن كل موجود في مكان —
 من مقدماته .

(٢٣٣) قوله : فإن كان الخلاء يأبى أن يشغله الهواء ويدفعه ، فإنه يأبى جذب الماء أولى ،
 فقلل الخلاء يبغض الهواء بطبيعته ، ويجذب الماء ، فلم لا يترك الماء المنفوش في الهواء الشاغل
 وتخلل الهواء الخالي ينزل ؟ وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء ، فلم تفل الماء للكب
 عليه القارورة لا يغلب الخلاء ، بل ينجذب ؟ وإمساك الثقل المشتعل عليه أصعب من
 إمساكه الثقل المبين .

(٢٣٤) ومنهم من جعل الزمان له وجود^(١) ، لا على أنه أمر واحد في نفسه ، بل على
 أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أيها كانت . فقال : إن الزمان هو
 مجموع أوقات ، والوقت عرض حادث يمرض وجود عرض آخر مع وجوده ، فهو وقت
 للآخر أى عرض حادث . — هذه إشارة إلى هذيانات المتكلمين .

(٢٣٥) قول من نفى الزمان : أنه كيف يكون للزمان وجود ، وكل زمان يفرضه فارض
 فقد يتحدد عند فرضه بآئين : آن ماضٍ ، وآن هو ، بالقياس إلى الماضي ، مستقبل ، وعلى
 كل حال لا يصح أن يوجد ما ، بل يكون أحدهما معدوماً ؛ وإذا كان معدوماً ، فكيف
 يصح وجود ما يحتاج إلى طرف هو معدوم ؟ فكيف يكون للشيء طرف معدوم ؟

(٢٣٦) قوله : وهذا الشيء الذي هو فيه المعتبر هو الوقت الذي يجمع الأمرين . فكل
 واحد منهما يمكن أن يجعل دالاً عليه ، كما لو كان غير ذلك الأمر مما يقع في ذلك الوقت ؛ ولو
 كان ذلك الأمر في نفسه وقتاً ، لكان إذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون
 مدة البقاء وانتهائها وقتاً واحداً بعينه ، ونحن نعلم أن الوقت المؤقت موجد بين متقدم ومتأخر ،

وأن المتقدم والمتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف ، وبما هو حركة أو سكون أو غير ذلك يختلف ؛ فليس كونه عرضاً لكونه حركة أو سكوناً وهو كونه متقدماً .

(٢٣٧) لو كان حصول الشمس في الأفق وقتاً ، لكان لو بقي حصول الشمس في الأفق قاراً ثابتاً أن يكون الوقت يبقى ، والبقاء يقتضى وقتاً ثانياً ، فوجب أن يكون الوقت الواحد يبقى وقتين ويمتد إلى وقت خارج عنه .

(٢٣٨) الأشياء المتقدمة والأشياء المتأخرة بالقياس إلى وقت هوحد مشترك ، — مختلفة ؛ معنى التقدم والتأخر فيهما واحد ، فهو لمعنى غير المختلفة ، بل لأمر خارج عنها .

(٢٣٩) ما معنى انقسام الإمكان في قطع المسافة ؟

(٢٤٠) تبتدى حركة مع حركة فنحكم في الوقت أن إحداها لها إمكان أن تقطع مع سكون حركة ثالثه مسافة ما ، وأن الثانية لها إمكان أن تقطع مع ذلك السكون نصف تلك المسافة ، فيكون الإمكان الذي لهذا النصف نصف الإمكان الذي لذلك بالقياس إلى ما يصدر عنه من قطع المسافة . ولو أخذنا شيئاً ثالثاً يتحرك مثل حركة المتحرك الذي قطع المسافة إليها ، لكنه وقف مع قطع ذلك المتحرك نصف المسافة ، كان لنا أن نقول إن بين ابتداء الأول منها إلى انتهائه بتلك الحركة المعينة السرعة والبطء إمكاناً^(١) ، وبين ابتداء [٨٥] الثاني وانتهائه إمكاناً^(٢) آخر أقل من ذلك ، ويختلف الإمكان بحسب سرعة الحركة وبطئها ، وإن كان الابتداء والانتهاء محدداً بكون بعض الإمكان لأقل وبعضه لأكثر .

(٢٤١) عدد الحركات إذا انفصل إلى متقدم ومتأخر ، لا في الزمان بل في المسافة ، ولا يجوز أن تكون نسبة إلى عدم قطع أو إلى وجود فقط ؛ فإن نسبة وجود الشيء إلى عدم الشيء قد يكون تأخراً كما يكون تقدماً ، وكذلك في جانب الوجود ، بل هو نسبة إلى عدم مقارن أصراً آخر إذا قارنه كان تقدماً ، وإن قارن غيره كان تأخراً .

(٢٤٢) ولم يجب أن يكون هذا الشيء ، المنسوب إليه هذان — الزمان ؟ ليس معنى قبليّة المدم وتقدمه على الوجود الذي بعد المدم نفس العدمية ولا مقارنته لوجود الباري ، فإن المدم قد ينسخ الوجود ويكون مع ذلك عدماً ومقارناً لوجود الباري ، وليس له تقدم

ولا قبلية ، فإن القبلية معنى غير العدم وغير مقارنته للبارى ، وهو أمر غير جميع ذلك ، ثم يتدرج ذلك إلى إثبات الزمان وتصويره .

(٢٤٣) كيف يعدم الآن المعروض أو المفترض ؟ ومعنى قوله : إنه يفسد في جميع الزمان الذى بعده ؟ — النقطة موجودة طرفاً لجميع ما هي غير موجودة فيه بالفعل من الخط ، والآن موجود طرفاً لجميع ما هو غير موجود فيه بالفعل من الزمان فهو غيره ، فالآن معدوم في جميع زمان هو طرفه ، وليس له طرف غيره هو ابتداء العدم ، إذ لا يتلو الآن آن .

(٢٤٤) في الموجود دفعة ، وما لم يوجد دفعة : — ولكن لم يجب أن يكون وجوده المبتدأ دفعة أو عدمه ؟ قال : أما الذى لا يجوز أن يبقى زماناً على صفة واحدة فالحركة ، وقيل في باب الحركة إنه الذى يوجد كل آن — يعنى الحركة التى هي القطع .

(٢٤٥) قوله : فالشيء الغير المتحرك إذا تحرك ، والماس إذا لم يماس ، فالآن الفاصل بين زمانيه إذ لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ، ففيه مماسة وعدم حركة . فما معنى قوله : لا ابتداء للحركة وعند انقضاء هذا الآن ابتداؤها ؟ ثم قوله : لا ابتداء للحركة — كلام لا مفهوم له .

(٢٤٦) الابتداء للحركة هو حركة ، لأن كل حركة تنقسم إلى حركة .

(٢٤٧) فرق بين أن نقول إن الزمان تعداد لكل حركة ، وبين أن نقول إن آنيته متعلقة بكل حركة . وأيضا فرق بين أن يقال إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العرض لها ، وبين أن يقال إن ذات الحركة متعلق بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض لها .

(٢٤٨) الأول معناه أن الزمان يتعلق بحركة واحدة في وجودها ثم يُقدَّر كل حركة .

(٢٤٩) الشك الذى أورده جالينوس في الزمان وحله .

(٢٥٠) كيف يصير الزمان سبباً لاتصال الحركة ؟ ^(١)

(٢٥١) لأن المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره ، فإن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة .

(٢٥٢) قوله : الحركة في الزمان كالعشرة الأعراض في العشرية . — لأنه عدد لها ،

فالزمان كالبياض ، والحركة كالأبيض .

(٢٥٣) التغير والاستحالة لم لا يجوز أن يكون < ١ > سبباً للزمان ؟ لأنهما لا اتصال

لها أبداً ، فإنه إذا انتهى إلى الضد فني .

(٢٥٤) الذى دعا القوم إلى القول بالجزء هو هذه المقدمة التى وضعوها واعتقدوها وهى :
 أن كل جسم فإنه يقبل التفريق ، وكل ما يقبل التفريق فإنما يمكن فيه ذلك لأجزاء فيه ، إليها
 يكون الانفصال والتجزيء والانقسام . وأيضا إن كل ما يقبل التفريق ، فكأن فيه قبل التفريق
 تأليفاً^(١) ، فإذا توهمنا التأليف زائلا انحل إلى ما لا تأليف فيه ، وهى أجزاء فأثبتوا بهذا الأجزاء .
 ثم قالوا : وهذه الأجزاء لا تتجزأ ، ودعاهم إلى ذلك اعتقادهم أن الأجسام [١٨٦] مؤلفة
 من السطوح ، والسطوح من الخطوط ، والخطوط من النقاط ، وأن النقطة غير متجزئة ،
 وأثبتوا جزءاً لا يتجزأ ببراہين : منها حركة الكرة على الصفيحة ، فأن تكون فى آن بعد
 آن تماس بعد تماس ، فهى إذن تلتقى شيئاً غير منقسم ؛ ومنها حركة خط على خط يكون
 بتماس بعد تماس ، فيكون بأمر غير منقسم ؛ ومنها الشكل فى المقالة الثالثة من إقليدس
 الذى يبين فيه وجود زاوية هى أصغر من كل الزوايا الحادة التى يحيط بها خطوط مستقيمة .
 فهذه البراهين وغيرها أثبتوا لا تجزئتها . ثم تشعبوا فرقتين : فمنهم من قال إن هذه الأجزاء
 متناهية ، محتجاً بأنه لو كانت غير متناهية لكان فى الترددة ما يُفشى وجه السماء والأرض ،
 وأيضا لكانت أقسام الترددة مساوية لأقسام الجبل العظيم ، وأيضا لكان المتحرك مسافةً
 ما لا يبلغ قط طرفها لأنه يحتاج أن يقطع النصف أولاً ، وما من نصف إلا وله نصف .
 ومنهم من قال إن هذه الأجزاء غير متناهية محتجاً بأن الأجسام قبولها للتفريق والانقسام
 لا يقف ، وذلك لأجزاء فيها غير متناهية فيولد القول بالطرفة . والتفكك من^(٢) احتجاج
 الفريقين : لأن أصحاب اللاتناهى لما لزمهم حديث المسافة طلبوا التخلص من ذلك ، فقالوا
 إن المتحرك فى المسافة يَطْفِر ، فلا يلزم أن يلقى الأنصاف التى احتجبت بها ويقطعها ، كما أن
 طرف الرمح ودائرة تقرب من القطب إذا تحركا واستمرا الدور يكون فى زمان واحد ، وإنما
 يمكن ويصح بسبب طفرات تكون للقريبة أقل وللأخرى أكثر . وأصحاب التناهى لما
 أحسوا بالطرفة واستشنعوها قالوا : ليس العلة فى ذلك الطرفة ، بل العلة فيه أن الدائرة الصغرى
 هى أكثر سكناً والكبرى أقل سكناً ، إذ عندهم أن اختلاف الحركات فى السرعة

(١) س : تأليف .

(٢) فى ؟

والبطء هو بتخلل السكنات ، فجعلوا الرحى متفككة عند الحركة . وهذه المقدمات والبراهين والاعتراضات كلها مستحيلة .

(٢٥٥) إنما يصير العلول سببا لوجود العلة في النفس مع استحالة أن يكون العلول سببا لوجود العلة لأن المقدمات هي مُعدّات للنفس في قبول النتيجة ، والمُعدّ لا يجب أن يكون متقدما بالطبع ؛ والأمر في الذكر كذلك .

(٢٥٦) العين إنما لا تدرك العقولات ، لا لأنها عين ، بل لأنها جسم . والدليل على ذلك سائر الحواس .

(٢٥٧) وجود زيد الجزئي علة لعلى به ، فلهذا يبطل مع بطلانه . فإن قيل : فهل يعلم الأول أنه الآن معدوم ؟ فنقول : إنه يعلم عدمه كما يعلم الآن لا من حيث هو مشار إليه . وهذا كما يقال : إنه هل يعلم أن هذا الآن موجود من حيث هو مشار إليه ؟ فيقال : لا .

(٢٥٨) النفس بعد المفارقة لاشك أنها تشعر بذاتها ؛ لأن شعورها بذاتها ليست بألة جسمانية ، فيكون التذاذها وتأذيها بذاتها بحسب كمالها وقصانها وهي فيها بين عرض لانهاية له .

(٢٥٩) اللذة تكون بالمشاهدة ؛ والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة وتستعمل قوة واحدة دون سائرها ؛ وهذا لا يكون في حال الحياة ؛ فلهذا لا يلتذ الإنسان بكامله ولا يالم بنقصانه إلا بعد الموت .

(٢٦٠) كل ما يعقل ذاته موجودة ، عقله لذاته ، وذلك لأن الصور المعقولة لغيرها وجودها له هو بعينه معقوليتها ، وكذلك كونه عاقلا لذاته وعقله لذاته .

(٢٦١) النفس ما دامت في البدن لا يخلو من أن تشعر بغير ذاتها مع شعورها بذاتها ، إذ لا تخلو من استعمال قوة أخرى من القوى النباتية مع شعورها بذاتها ولا تكون فارغة ألبتة .

(٢٦٢) الرحى جسم متصل واحد ، فحركتها [٨٦ ب] واحدة ، والمسافة واحدة ، والاختلاف بين الطوق وبين ما يلي القطب بالفرض ، إذ لا جزء فيه بالفعل ، وإن اتصل به جسم كان حركة الجسم الثاني بالعرض .

(٢٦٣) المستدير يخالف المستقيم في النوع لا بالشخص ، فإن أشخاص النوع الواحد تختلف بموضوعاتها أو بأعراض تقارنها : أولية أو ليست بأولية ؛ ومقارنة المستقيم للمستدير ليست

كذلك ، فإن هذه المقارنة قد توجد بين مستقيمين وبين مستديرين ، وليس بعرضين كيف اتفق ، فإنهما يلحقان الخط لحوقاً أولياً . فإما أن يكونا فصلين أو عرضين أوليين . فإن كانا فصلين فقد نُوعاً ؛ وإن كانا عرضين أوليين ، فإما أن يكونا لازمين فيستوى فيه أشخاص النوع فيكون دليلاً على الفصل ؛ ولا يجوز أن يكونا غير لازمين لأن ما يكون غير لازم لا يستوى فيه أشخاص النوع .

(٢٦٤) إثبات الجوهر المفاوق على الطريقة العرشية من خطه : — الطريقة الأصلية البرهانية هي ما عرف في كتاب «الشفاء» من أن الوجود مفتقر إلى مبدأ واجب الوجود ، لأن الوجود منقسم إلى ممكن في نفسه وواجب في نفسه ، فيُردُّ الممكن إلى الواجب .
(٢٦٥) بيان قول أرسطاطاليس في الجوهر المفاوق : إنه ينبغي أن يكون من غير عنصر ، لأنه ينبغي أن يكون مؤبداً .

(٢٦٦) من خطه : يعنى بقوله : العنصر ما يخالطه ما بالقوة ؛ ويعنى بالمؤبد مؤبد الذات وما للذات ؛ ومن هذا القدر لا يلزم غير هذا القدر .

(١٦٧) سئل : واجبية الإنسان لم تعدم إن لم يحز أن يُقارنها جواز العدم ؟
(١٦٨) الجواب من خط الشيخ أبي منصور بن زيلة رحمه الله : واجبية الإنسان واجبية بشرط ، ولا يقارنها جواز العدم مع ذلك الشرط ، بل جواز العدم مطلقاً لأنها ليست واجبية مطلقة بل بشرط وجود العلة . فالواجبية المطلقة لا تقارن جواز العدم مطلقاً ، والذي بشرط مع ذلك الشرط .

(٢٦٩) لم يجب في البسيط أن يكون عقلاً ، وأن يكون يعقل ذاته ، وأن يكون يعقل ما يلزم ذاته من مبادئه إن كانت له مبادئ ، وأن يكون يعقل تواليه ؟ من خطه : أما إنه لم يكن البسيط المجرد عقلاً ، وبأى تجريد يكون ، ولم يعقل ذاته فقد كتب في «مباحثات الصديق»^(١) ما فيه كفاية . وأما اللوازم فيجب أن تعلم أن بعضها لوازم من غير شرط خارجي ، وبعضها لوازم بشرط خارجي . مثال الأول : كون المثلث المتساوي الضلعين متساوي الزاويتين ، ولعل هذه تنحصر للأشياء في حد محدود . ومثال الثاني : كون المثلث متساوي الزوايا لتأمتين ، وتماصف الزوايا الأربع . ومثالها ليست إلى غير النهاية وهذه بشرط اعتبار المعبر . فإما أن

يكون هناك مساواة من زواياها لزوايا موجودة أو مقادير أخرى فليس ، وإنما الموجود كونه بحالة هو بها بحيث إذا فعل به كذا كان وهو كونه مثلثا ؛ فكونه مثلثا هو بحيث يتهيأ لاعتبارات لا نهاية لها . وأما الصفات الموجودة فيه فغير أمثال هذه الصفات التي تتبع الاعتبارات ؛ وكونها معقولة من صفاتها الموجودة لذاتها ، لا الاعتبارية ، ويكون من لوازمها ليس من مقومات ذاتها ، وليس كون هذه الصفات معقولة إلا كونها موجودة فيما يوجد فيه المجرد عن المادة .

(٢٧٠) كيف يصح أن يقال إنه يعقل ما يلزم ذاته ويتلوه ؟ فإن الأشياء التي تتلوا ذاته وتلزمه : إما أن يكون إتيانها له على أنها تكون به موجودة ، فيلزم أن يكون موجوداً ففعل ؛ أو يكون إتيانها على أنها ماهيات مطلقة ، فيلزم أن يكون للماهيات المطلقة سبب ؛ وقد قيل إنها لا يكون لها [١٨٧] سبب .

(٢٧١) من خطئه : قوله الإتيان ، يعنى به إتيان الوجود ؛ وإتيان وجودها يكون بعد وجودها ، وكونها معقولة هو لماهيتها وما يلحق ماهياتها من اللوازم كيف كانت ؛ ومن لوازمها أن وجودها يكون عن مبدأ كذا ، وهذا غير نفس وجودها ، بل أمر بالذات قبل وجودها ، وإن لم يكن بالزمان وهو يعقلها من حيث هي ماهيات بهذه الصفة ؛ وهذا غير عقلها لما موجودة ، بل هو عقل مركب - مثلاً - عن عقل ماهياتها وعقل ما يلزمها من استعداد بالقياس إليه ، فليس هو سببها لما من حيث هي مهياة لأن يعقلها ، ولا هي متبعة لما بماهياتها مطلقة بل بوجودها ؛ وكونها معقولة له كان أمراً قبل وجودها ووسيلة لماهياتها إلى وجودها . ثم إذا عقلها موجودة فليس هو العقل الذي هو مبدأ لصيرورتها موجودة ، بل كأنه عقل مركب من الأول ومما لحقه من الوجود ، وتثقل ذلك لا منها موجودة ، بل من نفسه ، ومن كونها معقولة له ، ومن عقله كون ما يعقله الضرب من العقل الذي يعقلها به موجوداً .

(٢٧٢) فصل من كلامه رحمه الله بخطه : أن يكون الشيء متحركاً ليس هو أن يكون محركاً ، ولا هو مقوم له ؛ وإلا كان كل متحرك يلزم أن يكون محركاً ، ولا هو لازم له حتى يكون كونه محركاً يلزمه كونه متحركاً أو كونه متحركاً يلزمه أن يكون محركاً - وإلا لعرض ما قلنا . فإذا مقارنة أن الشيء محرك لأن الشيء متحرك ، مقارنة أمر عارض لامقوم ولا

لازم مطلق . وإذا كان كذلك لم يكن المبدأ الذى به يكون الشيء متحركاً ، كأن ذاته أوقوة لذاته هو المبدأ الذى به يكون الشيء محركاً . ولا يجب فيهما الاقتران إلا بالعرض ، فيكون إذاً في كل شيء مبدأ أنه محرك ، وهو الجهة والحشية التى بها هو محرك غير مبدأ أنه متحرك وهو الجهة والحشية التى بها هو متحرك ، والحرك ذاته هو متحرك ، وكل متحرك فمبدأ أنه متحرك غير مبدأ أنه محرك بالذات . وكل ما كان مبدأ أنه محر . غير مبدأ أنه متحرك فإنه يحرك بغير ما به يتحرك ، فالحركة ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، ولا شيء مما هو محرك ذاته بذاته فإنه يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ، فالحرك ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك . وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فالحرك ذاته يحرك ذاته بغير ما به يتحرك ؛ وكل ما يحرك ذاته بغير ما به يتحرك فليس محركاً لذاته بذاته .

(٢٧٣) مسألة : هل يجوز أن يقال إن النفوس البشرية لم تزل كانت دائماً الوجود ، إذ كانت من حيث ذاتها هي مجردة عن المادة ، وإنما احتاجت إلى المادة والبدن لا لوجود ذاتها بل لتكامل ذاتها الذى يكون لها بعد ما لم يكن ؟

(٢٧٤) الجواب من خطه : قد بينا في «المباحثات الصديقية» أن الشخص لطبيعة النوع الواحد كيف يمكن أن يكون ، ومن هناك تبين أن النفوس البشرية لا تتكرر أشخاصها بالفعل ما لم تقع نسبة إلى عنصر ووضع ، ثم من المحال أن يكون شيء دائماً يتوقف طلبه للسكالم ، أو حركته إليه هذا التوقف كله — فينثذ يُنْتَبِه .

(٢٧٥) سئل عن قوله في كتاب «الشفاء» : «إننا نشاهد الأرض لو بقيت دائماً ولم يعرض عارض لكان يوجد عن قوتها سكون دائم . فقال : السكون عدم وليس فعلاً ، وليس مما ينقسم إلا بالزمان ، وكذلك ليس ينتهى إلا بالزمان ، وذلك الزمان قد وُجِدَ عن قوة أخرى هي فاعلة الحركة ، فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل ، ولا لو صدر فعل كان كونه غير متناه عن تلك القوة ، بل بسبب قوة أخرى بفعل الزمان الغير [٨٧ ب] المتناهي الذى به يكون السكون غير متناه لا بذاته .

(٢٧٦) سئل : كيف تدخل النفس في جملة علم الطبيعيات ، وكيف يُحمَل عليها أنها كمال ؟ فقال : النفس من جهة ما هي محرك للبدن وفاعلة به — ينظر فيه الطبيعي ؛ وأما النظر

في جوهرها فالأولى أن ينظر فيه الإلهي . إلا أنه أريد أن يتكلم فيه في آخر الطبيعي كأنه خلوص ما إلى الإلهي ؛ وأما كونه كمال جسم طبيعي فهو محمول على النفس النباتية والحيوانية على الإطلاق ، وعلى النفس الإنسانية من حيث هي نفس إنسان لا من حيث هي نفس ناطقة إنسانية كما يحمل المولود على الإنسان ، فإنه من لوازمه التي توجد في أول وجوده .

(٢٧٧) شرح الحال فيما أشير إليه من اطلاع حقيقة ذات الأول على العقل من حيث يجب لها الطلوع على كل مستعد قابل وجوباً من جهته ، فيكون إدراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لَمِيَّة .

(٢٧٨) ولم جعل الجمهور مثل هذا الإدراك في التصورات والتصديقات ناقصة غير مكتملة ؟ الجواب من خطه : الحق الأول يطلع على النفوس من حيث يجب لها الإشراق به ، وذلك أن يطلع بالحد الأوسط ابتداءً من غير طلب ، ليس بالنتيجة مفردة .

(٢٧٩) سئل عما قيل في كتاب « الشفاء » والذي قال : إن الحرك غير متناهية القوة الغير الجسماني . الذي يحرك جسم لا يخلو إما أن يفيد حركة ، وإما أن يفيد قوة بها يتحرك . فإن أفاد قوة ، فقد أفاد قوة غير متناهية للجسم ، فيلزمها أن تنقسم ويعرض ما ذكرتم ؛ وإن أفاد حركة فقط فهو قسر ، ولم يكن أيضاً للجسم قوة تحرك غير القوة المفارقة ؛ وهذا غير مستمر ؛ فإننا نعلم أن لكل جسم قوة تحركه حتى الأفلاك . الجواب بخطه : لم تُفد قوة غير متناهية ؛ وذلك لأنه عند المساعدة تكون تلك القوة مما لا يبقى بذاتها ، بل هي متعلقة بما يفيدها ، فلو لا ذلك لم يبق غير متناه فيفعل غير متناه . وأما على سبيل الحقيقة ، فإن الانفعال الذي يعرض لهذا الجسم في نفسه حتى يحرك هو تخيل بعد تخيل متصل يعرض عن ذلك المفارق فيتصل ثم تتصل معه الحركة ولا يكون شيئاً واحداً مستقراً .

(٢٨٠) سئل عن موضوع العلم الطبيعي : الجسم بما هو متحرك وساكن ، وقد ينظر الطبيعي في اللانهاية وسائر ما للجسم من جهة ماله كم — فقال : العلم الطبيعي ليس ينظر في اللانهاية من جهة ماله كم مطلقاً إلا على سبيل إدخال علم غريب ، بل ينظر فيه من جهة أن غير المتناهي هل يتحرك أو يسكن أو يزيد وينقص ، وكيف تقبل الأجسام القسمة المفرقة . وأما القول في أن الجسم لا يتركب مما لا يتجزأ ، وأنه لا يجوز أن يكون متناهياً لا من طريق الحركة والسكون — فليس بطبيعي ، فلذلك يتكلم في الثاني منهما في كتاب « ما بعد الطبيعة » .

(٢٨١) مسألة : على أى وجه تتصور النفوسُ المادية المعقولات ؟ فإنه قد أُوجب لها تصور لتلك ، ولكن لا من حيث هى معقولة . — الجواب من خطه : كما تقبل المادة المنصرفة المعانى التى من شأنها أن تعقل ، ولكن غير مجردة لأنها تقبلها مخلوطة بالأشياء التى يحتاج أن تُجَرَّد عنها حتى تنهيا للعقل ، فكذلك التخيل يقبلها وذلك من حيث هى معان ، لا من حيث هى معانٍ مجردة .

(٢٨٢) قال فى موضع : إن النارية فى المني والأبدان ليست هى من القلة بحيث لا يمكنها التفتى ، فقبل عليه : إن قال قائل إنها لصغر أجزائها لا يمكنها التفتى ؟ فأجاب : صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور من المانع الكبير ، لا يمنع التفتى . الدليل عليه أن المني إذا لم يلتصقه الرحمُ زالت [١٨٨] خُثُورته وخرجت عنه القوة النارية والهوائية وبقي مائياً . إنما يحتبس الشيء لصغر أجزائه إذا كان الغامر أكثر منه فى القدر والقوة ؛ وليس فى المني كذلك .

(٢٨٣) وسئل : لمَ لا يجوز أن يكون اجتماع الماء والأرض فى المني على سبيل النشف ، وتعلق النار بهما كتعلقها بالخطب أو بالنورة ؟ فأجاب : النشف يكون لإخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل . وقد ذكر فى موضع آخر أن للأرضية والمائية جواراً فى الملازمة ليس لغيرهما لاتفاق الميل وتعلق النار بالخطب ، من كلام من لا يعرف أن النار تحدث من الخطب ثم تفارقه على الاتصال حدوداً وانفصالاً ، ولا تعلق هناك البتة . فليس هناك واحداً بالعدد يلزم واحداً بالعدد ، بل هو كالماء الجارى على الاتصال يتحدد . والنشف يجرى بين الماء والأرض على السبيل المذكور ، وليس فى المني جوهران فقط هما ميل واحد ، بل جواهر مختلفة الميول وكذلك فى المتكون منه .

(٢٨٤) سئل فقيل : إن قال قائل إن الدليل على أنه ليس يحتاج المزاج إلى شيء حافظ أن جسد الميت تبقى الاستقصات مجتمعة فيه زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ ؛ فلو كان سببَ هذا الاجتماع النفس لوجب أن يتفرق عند الموت وليس كذلك ؟ فأجاب : الذى نقوله من أن جسد الميت يبقى من حفظاً مدةً — كلامٌ يحتاج فيه إلى تمييز ، وذلك لأن الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر ما لم يستحل المزاج ومقادير العناصر وهيئة الأصلية ، فإنه لا يموت ؛ فإذا مات بقي فيه لونٌ وشكل ليساها مما لا ينحفظان إلا بالنفس ، ولا النفس فقط حافظ لها ، بل إن كان ولا بد فسببٌ فاعلىٌ بعيدٌ يؤدى ضربٌ من حركاته

إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبيت ، ثم يكون الحافظ لذلك سبباً طبيعياً آخر قد يوجد في الحيوان وغير الحيوان فينحفظ في الميت بحسب الحس مدة ما ، في مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الافتراق ، وذلك لأن الجامع إذا خلى لم يحصل التفرق دفعة بل في مدة يمكن أن تتحرك فيها الخلوطات إلى الانفصال حركة سريعة إن كان العمر قليلاً ، أو بطيئة إن كان العمر كثيراً ، ويسبق إلى النقص فيها ما من شأنه أن يسبق ، ويتأخر ويبطئ ما من شأنه أن يبطئ . ولما كان البدن الحيواني مركباً من عناصر متضادة وموضوعاً عند الوسط ، كان المبادر إلى المفارقة هو الجوهر الهوائي والناري ، ويبقى الأرضي والمائي غير سريعين إلى الانفصال لا يفارق الجهة ؛ وبالأرضية والمائية يمكن أن يحفظ الشكل لا سيما بحسب الحس ، وكذلك اللون . وإذا اختلطت الأرضية والمائية في قرب الوسط من العالم لم تفارق المائية إلا بالقسر يتصعيد أو ننحوه أو نقشف من غيره ، فلهذا يبقى جسد الميت أقرب إلى صورة محفوظة مدة في مثلها تتحرك النارية والهوائية إلى الانفصال ، ثم يبقى مدة أخرى أبعد من تلك الصورة تتصرف في مائية هواء العالم وناريتها حتى يحلها أو ينشفها . ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ من غير زمان انفصال المجموع بل وجب أن يتوسط زمان فيه تنفصل أجزاء المجموع متحركة ، إذ كل حركة في زمان وكل افتراق بحركة ، — لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليلاً على أنه ينحفظ بلا حافظ . على أنك إن حققت لا تجده ، وقد فارق الحياة ، وهو في آن من الآنات على ما كان في حال الحياة ، لا في اللون ولا في الشكل فضلاً عن غيره ، بل ذلك بحسب الحس . وأما في الحقيقة فلمله لا انحفاظ ، بل إمعان في التغير مستمر في جميع مدة [٨٨ ب] فارق فيها الحافظ أو في كل آن منه لا تجده كما كان حقيقة وإن كان حساً .

(٢٨٥) كلام في الإعادة : إذا كان الوقت ليس إلا عرضاً يؤقت به ممن يجوز الإعادة على كل عرض ، يجب أن يجوز أن يعاد الشيء الموجود في وقت ما ويعاد الوقت فيكون الشيء والوقت واحداً بالعدد بعينه ، فلا يكون هناك عود لأن العود يقتضي اثنيّة الوقت بالعدد . فالموجود في وقت واحد غير عائد . وأما القائل منهم بالتفصيل : ويجوز ذلك في أشياء دون أشياء — فإنه مؤاخذ بأشياء يطول ذكرها . على أن الحق أن الفطر العقلية الصحيحة لا تحتاج أن تتجشم الاحتجاج في إبطال هذه المقالة فإن هذا التجشم مُضِلٌّ . وإن صريح العقل أن

العود إنما هو لثابت موجود إلى مثل حالة كان عليها ، وأنه حيث لا موجود ثابت الوجود في حال وأخرى مثلها فلا عود ، وأن ما عدم فأنما يحدث مثله لا هو ، حكما لا نشك فيه .
(٢٨٦) سئل : لم يجب أن يكون لكل نوع كالإنسان وسائر الحيوانات علة من خارج ؟ الجواب : الحديث فيه ما سمع وعلم أني أصور الجواب الحق فيه إلى وقت ؛ وأما على الظاهر فما هو معلول بنوعه فعلته من غير نوعه .

(٢٨٧) اعترض عليه في بعض مسأله قليل : إن المزاج يدرك في حال ما يستحيل . فقال : يجب أن يتأمل ما الذي يدركه : أمزاج أم شيء غير المزاج ؟ فإن كان المدرك غير المزاج حتى يكون إنما يدرك المزاج شيئا^(١) غير المزاج فهو المطلوب ، وإن كان المدرك هو نفس المزاج فإما المزاج الذي بطل ، وإما المزاج الذي حدث . ومحال أن يكون ما بطل مدركا . والمزاج الذي حدث هو المزاج الذي وقع إليه الاستحالة ، واستحالاته زمانية ، وإدراكه آني^٢ . فإذاً إنما يدرك لا من حيث ما يستحيل ، بل من حيث وقعت إليه الاستحالة في زمان مضى ومن حيث حصل هو في آن أوفى زمان حصولاً غير مستحيل ، فليس إنما يدرك من حيث يستحيل . والعجب من قوله لم قال إن المزاج المستحيل هو مزاج ذلك العضو قلعله نظر أن المزاج إذا استحال بقي للعضو مزاجه الأصلي والمزاج الطارئ معا . وهذا لا يمكن ، بل في حال الاستحالة يكون المزاج ما وقع إليه الاستحالة وإن أفرط .

(٢٨٨) وقوله : لست أفهم كيف يكون المزاج المستحيل مزاج ذلك العضو — قول عجيب ، كأنه قد شك في أن ذلك المزاج لذلك العضو ، وحسب أن المزاج الطبيعي يوجد مع المستحيل حتى يكون أحدهما مزاج العضو والآخر مزاج غيره ؛ بل يجب أن نعلم أن المزاج دائماً واحد : إما طبيعي ، وإما مستحيل ؛ وأنه إن كان مزاج هو الذي يدرك فهو المزاج المستحيل ويدرك نفسه فيكون في حال المزاج الطبيعي لا مدرك البتة ، لأنه لا يدرك ذاته ولا يبقى عند المزاج الغريب حتى يدركه ، إنما المدرك والمدرك هو المستحيل فقط ، ثم يلزم بعد ذلك ما يلزم مما شرح .

(٢٨٩) فصل . من كلامه بخطه : سئل : ما البرهان على أن القوى الشوقية والإجماعية جسمانية ؟ فأجاب : الإجماعية الوهمية هي القوة التي يتأدى إليها أثر الجزئي فيحركها إلى

التحريك بأن تنفعل عن الجزئى - وهذا للجسمانى . ويدخل فى هذا الشهوانية ، فإنها يتأدى إليها طم أو رائحة أو خيال منهما فينفعل إلى الطلب . وأما إن كانت إجماعية عقلية إنما يكون مبدأ للحركة والإجماع بعيداً لا قريباً ، ويحرك من جهة رأى الكلى - فذلك شئ آخر . (٢٩٠) البيان الحقيقى لكون الأول مبدأ للوجود وللجوهر : فإن الأوائل إنما يبنوا أنه مبدأ للحركة فقط . الجواب بخطه : بلى ! قد تعرضوا لبيان كونه مبدأ للحركة تعرضاً واضحاً وبالفعل ، وتعرضوا للآخر تعرضاً كأنتمريض وكالشئ بالقوة . ثم إنما هو مبدأ لا للوجود [١٨٩] كله ، بل للوجود الممكن ، فإن غنى بالجوهر ما له ماهية وجودها لا فى موضوع لزم أن يكون الوجود من لوازمها الغير المقومة ولا يكون من لوازم ماهية لأن العلة الموجودة هى التى تقتضى العلول الحاصل ولا تكون قبل الوجود موجودة . ولهذا بسط يندرج فى هذه الإشارة . فبقي أن يكون من لواحقها الخارجة . وإن كان مركباً من هوى وصورة وقابلاً للقسمه فقد نجافى عنه الوجوب بالذات ، إذ وجوبه بالغير .

(٢٩١) هل تعقل العقول ذاتها أولاً ثم ما يلزمها من وجود مبادئها ، أو إنما تعقل أولاً مبادئها ثم من مبادئها ذاتها ؟ وبالجملة ، ما الذى يجب أن يقال فى إدراك العقل لما فوقه ؟ الجواب من خطه : تعقل أولاً ماهياتها موجودة وتتوصل إلى المبادئ من وجودها ، ثم تنعطف فتعقل ذاتها جزءاً من معقول أنها وجدت من الأول . والشئ قد يعقل مرتين : مرة مفرداً ، ومرة باعتبار مقارنة من حيث المقارنة .

(٢٩٢) سئل : قيل إن واجب الوجود فى إدراكه لذاته له ذاته ، ومعنى ذلك أن شئاً من الأشياء لا يتعين وجوده إلا بلوازم وأعراض ، فهذا المتعين الوجود يحصل لتلك الحقيقة : هل هناك اثنيانية ، أم لا ؟ الجواب : إنما يتعين وجود الشخص بلوازمه وأعراضه إذا كانت حقيقته نوعية يُحتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال ؛ وأما الحقيقة التى لذاتها لا تحتمل الشركة فلا تقتصر فى التعين إلى اللوازم والأعراض ، وإن كانت له لوازم

(٢٩٣) سئل : لم لا يجوز أن تكون الصورة الحاصلة فى المدرك غير صورة المدرك أو استحالة وتغير يعرض فى العقل يؤدى إلى إدراك الصورة ، لكنها مؤدية إلى إدراكها كالشمس التى يكون ما يقع عليها من الأجسام بألوان مختلفة وليس لها لون ؟ الجواب : من الجائز هذا ، فإنه يعرض للعقل تصورات وأشياء كالاستحالة إلى أن يحصل له معنى المعقول . فإذا

حصل له معنى المقول فذلك حقيقة المقول ، وحقيقة المقول ماهيته ؛ فهناك هو مدرك للمقول .
 (٢٩٤) ما حقيقة العقل وما هيته في ذاته التي يلزمها أن تكون عاقلا ومعقولا ؟ فإنه لا بد من حقيقة بسيطة غير كونها عقلا ، ثم يتبعها أن يكون عقلا وعاقلا ومعقولا . ويُبين ذلك بأن قيل : وذلك أن العقل : إما أن يُعنى به جوهر الذات الذي من شأنه أن يعقل فيكون في ذاته عقلا ، وبالقياص إلى ما يحصل له زيادة على ذاته عاقلاً ؛ وإما أن يعنى به نفس نسبة هذه الذات إلى ما عقل ؛ وإما أن يعنى به قوة هذه الذات واستعدادها . الجواب من خطه : أما كونها عاقلة لنفسها فأمر دائم يكون به الشيء في نفسه عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل وكونه عقلا أنه مبدأ مجرد تُتصور فيه ماهيات مجردة ، وكونه عقلا بالفعل هو أن مجرداً ما — لا يبينه ؛ فإن كان ذلك الجرد ذاته ، كان مفهوم أنه عقل مفهوم وأنه عاقل لذاته ، ومفهوم أنه معقول ، وبهذا نشعر بذواتنا وتعقلها نوعاً من العقل مخلوطاً أو لآخلاً عقلياً ، ثم ننقل إلى نمط آخر من عقل ماهيته لذواتنا عامة باعتبار ما ، ذلك الاعتبار أيضاً صورة عقلية ، وهو تخصيص النظر . فهاهية العقل الجوهرى من حيث هو عقل أنه موجود لا في موضوع مجرد عن الوضع والحركة ، ولست أعنى بالموجود الموجود بالفعل ، بل الشيء الذى من شأنه أن يكون وجوده لا في موضوع ، فقد علم أن الجوهر بهذا يكون جوهرًا حيث علم . فالشيء البسيط الجرد عن الوضع والحركة القائم لا في موضوع هو العقل في نفسه من حيث هو عقل . ولعله في نفسه ماهية وقوة ما بها جوهريته وبهذا عقلية . ولولا أن عقلية لازم عسر وجود عقول كبيرة ، بل العقول [٨٩ب] ماهياتها الذاتية ، لعلها أن تكون قوى ما مفارقة ، لها أفعال بوجه ، وتكون عقولاً لأنها مجردة . وأما العقول باشتراك الاسم فهي أحوال للنفس كالعقل الهولاني والعقل بالملكة وليست قوى قائمة بذواتها .

(٢٩٥) مسألة : لِمَ يجب أن يتوسط بين الأول وبين الموجودات تعقلها لها حتى تجب بتعقلها لها ؟ ولم لا تكن ذاتها في صدور الأشياء عنه ، كما كُنت في كونها ممكنة عنه ؟ وما تأثير التعقل في الوسط ، لاسيما وقد علم ما أمكن وجوده عن الأول فيجب أن يوجد عنه لا يُنتظر به شيء آخر ؟ الجواب من خطه : إذا صح أن للأول صفات لازمة لذاته ، وصح أنه مبدأ الموجودات الخارجة عنه ، وصح أنه لا يلزمه في بساطته إلا واحد — فمن الواجب أن يكون أحد اللازمين قبل الآخر ، وليس بمُسَلَّم أن كل ما أمكن وجوده عن الأول فيجب

أن يوجد بلا انتظار شيء آخر ، بل ما أمكن وجوده عن ذاته بلا واسطة ، وهي صفات ذاته التي لما كانت غير مبيّنة لذاته كانت معقولات بالفعل .

(٢٩٦) إذا كانت الصورة هذه ووجب عقله لذاته ولكونه مبدأ في هويته للأشياء ، وكون الأشياء الممكنة متعلقة به ، وهذا معقوله ، وكونه عاقلاً لها صفة له كان كونه عاقلاً نفسه من شأنها أن يكون علة لشيء آخر به يصير مبدأ بالفعل له .

(٢٩٧) مسألة : قيل إن أول اثنيّية في المبدع أن له في ذات الإمكان ، ومن جانب الحق الأول الوجوب ، ومن هذين تأتلف هويته موجودة . فإن كان الأمر على هذا ، فأين حقيقة ذاته التي يلزمها الإمكان والوجوب . سواء كان تلك الذات عقلاً أو حقيقة يلزمها أن تكون عقلاً فيلزم لاحتالة التثليث . الجواب بخطه : الإمكان من لوازم الماهية تقتضيها الماهية كما تقتضي الماهية أشياء كثيرة مثل ما يقتضي المثلث كون زواياه مساوية لثلاثين ، وكما تقتضي الماهية أجزائها ؛ فإذا وجدت الماهية التي لا يسبقها إمكانها وجد لها ذلك الإمكان من حيث هو موجود لا من حيث هو مقتضى الماهية ؛ والشيء من حيث هو موجود غيره من حيث هو مقتضى الماهية . فأما إن كان إمكانها سبقها موجوداً لماهيتها ، فلا . وهذا سر . ويكاد أن يكون لما تسبقه ماهيته إمكانان . وأعني بقولي : « الوجود في الأعيان » ليس الوجود الذي يمتحالي الماهية : عينا ومعقولا ، فذلك الوجود لازم دائماً للماهية أيضاً ، وليس كونها شيئاً وماهية هي كونها ذلك الوجود . ويعلم ذلك لاختلاف المفهومين ، وأن أحدهما موضوع للآخر .

(٢٩٨) كيف يكون الإمكان من لوازم الماهيات ، وهل يدخل ذلك في الإبداع أم لا يدخل فيه ، فيكون شيئاً بعد الأول غير منسوب إلى الإبداع ؟ الجواب عن خطه : اعتبار أنها ممكنة غير اعتبار أن إمكانها موجود عينا ، كما أن اعتبار أن المثلث مساوية زواياه لثلاثين غير اعتبار أن ذلك حاصل مع عدم المثلث ، بل هذا مقتضى الماهية ، وهو غير الموجود بالفعل للماهية ؛ كما أن الماهية غير الموجود بالفعل ماهية في الأعيان مفهوماً ولزوماً . (٢٩٩) سُئل عن الفرق بين الوجود وبين الواجبة ، فقال : الوجود لا يقتضي امتناع مقارنة جواز عدم .

(٣٠٠) وسُئل عن نسبة الوجوب إلى الإمكان ، فقال : نسبة تمام إلى نقص .

(٣٠١) سُئل : لم صار بعض القوى يدرك ، وبعضها لا يدرك ؟ فأجاب : هذا شيء

لست أحصله بعد ، والذي أظنه هو أن الإدراك هو تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته [١٩٠] . على أنه لما خلا المدرك لنفسه عن شيء له إضافة ما إلى ما ينتزع عنه أو يلقي عليه ، وإذا كانت القوة هي المبدأ الأول ، للجسم أو لغير الجسم ، به يصير قابلا حافظا لمثل هذه الصورة ، لا بالعرض كالفاعل بوجه ما ، ويكون بحيث لولا هو لما كان الشيء بهذه الصفة ، وإن عدم سائر لواحق الشيء فهو الذي إليه تنتقل أو عنه تلك الحقيقة ، فهو القوة التي بها يدرك ؛ والمدرك لذاته هو أولى بأن تكون له هذه الصفة من نفسه لا بالعرض ، وذلك إذا لم يكن وجوده لغيره .

(٣٠٢) سُئِلَ البيان على أن الإدراك هو حصول صورة المدرك في المدرك ، فأجاب : كل ما لم يتمثل لى معنى حقيقته ، فلست أدركه . وذلك المتمثل إما في نفس الوجود ، وإما في أنا . ولو كان في نفس الوجود لكان كل موجود قد تمثله ، وكل معدوم فلا أدركه ولا أتصوره ، والتاليان محالان ، فبقى أنه متمثل المعنى في متمثل حقيقة في .

(٣٠٣) مسألة : حكم بأن مبدأ الأشياء لما كان باقيا بذاته وحقا بذاته صارت الأشياء كلها نازعة : إما بالاختيار ، وإما بالإرادة ، وإما بالطباع — إلى حب البقاء وطلبه بالشخص أو النوع ؛ فلم وجب ذلك ؟ الجواب من خطه : يُسْتَل عن مثل هذه الأشياء أفلاطن ، وأما أنا فأرى أن الأول فليس للماهيات صفاته الشريفة من الوجود والوحدة والثبات والبقاء ؛ وكل ما له شعور فهو ينفر بالطبع عن أضدادها ، لأن الأول وصفاته مشوقان بالطبع لا بالهالة والسبب . ولكل مما يدرك منها معشوق : فالأول لمن يناله بشعوره وهو بعض الأشياء والصفات لمن ينالها بشعوره ، وهو أيضا بعض من الأشياء أكثر عدداً من الأول ، وربما كان عدة شاعرين مختلفين بصفات مختلفة ، فاختلف عشقها وطلبها ، فتنازعت كالشهوة والغضب ، وربما كان الأضعف نيلا الأقوى فعلا لما هو بخلافه عن طلبه كهاتين والعقل . وأما ما لا شعور له فقد حصلت العناية الأولية طبيعية منساقة إلى حفظ ما ينال من ذلك ، واستعادته إن فات لفضل الرحمة الواسعة حتى يكاد ما لا شعوره يشبه ما له شعور ، كما يكاد من ذوات الشعور ما لا عقل له يشبه ما له عقل .

(٣٠٤) وسُئِل : لِمَ لا يجوز أن يكون العرض المهيئ للمادة لقبول الصورة نفساً ؟

الجواب : هذا يجوز ، ولكن يكون مهيئاً لقبول غير الصورة المقومة ، لأن النفس النوعية إذا اتحدت بالهولي تمّ النوع .

(٣٠٥) سئل : ما البرهان على أننا قد نشعر بذواتنا شعوراً عقلياً ، لا بآلة جسمانية أو قوة وهمية ؟ فأجاب : البرهان عليه أننا يمكننا تجريد المعنى الكلى من ذواتنا وتعقله . وأيضاً إن كانت تلك الآلة الجسمانية فيها قوام حقيقة ذواتنا وجب أن لا نشعر بذواتنا البتة إلا مخلوطة . وإن لم تكن ، وجب أن يكون لتلك تأذٍ آخر إلى ذواتنا ، فتتكرر ذواتنا في ذواتنا . وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعوراً بذاته ، وهو الصحيح ، فبالوهم في مقرر القوة الإدراكية الناطقة التي لها ، — مخلوطاً غير ممكن التفصيل والتجريد . والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى ، فإن الوهم لا يتوهم ذاته ولا يشته ولا يشعر به .

(٣٠٦) سئل : إن كان الشخص للوهم الجسمانية المادة التي تعين وجودها فيها ، فكيف تُعَيَّن المادة وجود قوة مفارقة ، وكيف تُشَخَّصها ؟ الجواب : المادة وحدها لا تكفي في تشخيصها ما لم يتعلق بها الوضع ، وما اختص بوضع ما : إما بذاته أو بعلاقة لذاته ، فقد تشخص وامتنع وقوع الشركة فيه في آن واحد ، وامتنع أن يكون مثله آخر يشاركه في ذلك الوضع الواحد وأحواله ويشاركه في ماهية ثم يكون غيره .

(٣٠٧) بيان^(١) ما [٩٠ ب] ذكره أرسطاطاليس أن الأول إن كان يعقل غيره كان ذلك متعباً له ، وبيان من أنه لا يُبصر بعض الأشياء فهو خير من أن يُبصر . الجواب من خطه : يريد بهذا ، إن كان يعقل غيره على سبيل انتقال من معقول إلى معقول ، فهو أمر غير ذاتي له ، بل على سبيل الانتقال بأمر خارج . والفصل الآخر لعله يعنى به الجزئيات من حيث هي جزئية ، ويكون متعقلها متجدد الحال إذا عقلها من حيث هي جزئية ؛ وإدراك أمثال هذه الأشياء أخس من لا إدراكها ، فإنه ليس الشرف للإدراك من حيث هو إدراك كما في البصر والعقل . التعب ألمٌ أثاره حركة غير طبيعية ، والألم إدراكٌ لأمر غير مناسب للطبيعة ، والانفعال غير مناسب لطبيعة الواجب الوجود .

(١) راجع قبل من ٩ س ١٥ — ١٨ س ٢٠ — ٦ س ١١ س ٣٠ س ٢٣ —
 ٢١ س ٢١ (رد ابن سينا على أرسطو في هذا) .

(٣٠٨) سئل البرهان على أن الشخص يكون بعرض لازم ، فقال : لما لم يتشخص الشخص بماهيته القوية ، فيجب أن يتشخص بعرض ؛ وليس بعرض يلزم ماهيته ، لأنه مشترك فيه ؛ فبقي أن يكون بعرض يطرأ من خارج ، وليس مما يتبدل ؛ فإن العلة للمينة لا تبطل ويبقى المألوم المين ، فيجب أن يكون لاحقاً لازماً به هو هذا الشخص .

(٣٠٩) مسألة : وجوب عقل الأول لذاته ثم للأشياء من ذاته . من خطه : لأن من صفات ذاته أنه مبدأ وقوة ، وذلك يُنقل بالقياس إلى غيره لا من حيث هو موجود بل من حيث هو لماهية ؛ ويعرض لها أن يكون جزء صفة لأنها جزء عقل . سئل : ما يذرينا أن ذاتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا تشارك فيها لأن مزاجاً تغير ؟ الجواب : كثيراً ما نرى المريض إذا لم يشمله مرضٌ بانصباب نفسه إلى مرضه لم يفعل من حيث يعمل انفعال التغير ، بل عسى انفعال الأعراض ؛ وكثيراً ما نرى بالخلاف .

(٣١٠) البرهان على أن النفوس الإنسانية باقية من جهة ، ثابتة مع تغير أحوال المادة وأمرجتها . الجواب : الغالب على ظني أن زوال المانع وحده إنما يهيئ لقبول ما يؤثر فيه تغير المزاج في هيأته وماهيته . وإن كانت منسوبة الاستحقاق إلى مزاج فليس يتكيف بعدها بتكيف المزاج على المناسبة ، فليس زوال المانع وحده يكفي في التهيئة لقبوله ، بل تهيئة وجود عينه غير مقبولة . ثم سئل عن بيان ما ذكره فقال : معنى قولي المناسبة أن ما تعلق وجوده بفساد فهو عرضة للفساد ، وما تعلق وجوده بمتمتع فهو عرضة للتغير على مناسبة ما يتعلق به وجوده . ثم كمل ذاتنا لا تتغير من حيث هي لها خواصها التي لا يشارك فيها لأن مزاجاً تغير .

(٣١١) سئل : إن قال فائل : بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى ، فإن مزاج المشايخ أوفق للقوة العقلية ، فلماذا تقوى هذه القوة فيهم . الجواب : مزاج المشايخ إما بارد ويبس ، وإما ضعف . وكل واحد منهما يوجد قبل الشيب ولا يوجد لصاحبه مزية استعداد . وأيضاً فليس كل شيخ هو أقوى من الشاب ، وليس استعمال البيان مقصوداً على أن الغالب في المشايخ حكم ، بل على أنه لو كانت القوة العقلية قوة بدنية وقائمة في البدن ، اسكان لا يضعف البدن إلا ويضعف ؛ وقد تجد واحداً ليس كذلك ؛ فالمقْدَم مسلوب . على أن ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية ، إنما يلائم لعله لما لا يقوم بالبنية .

(٣١٢) سئل : لم يلزم إذا لم تكن حركة الفلك طبيعية أن تكون إرادية ؟ فأجاب : لأنه إما أن تصدر عن قصد وإرادة ، وإما أن لا تصدر عنها ، فتصدر عن جوهر الذات وصورته أو عن أمر من خارج .

(٣١٣) فصل من كلامه : الإرادة الجزئية عن تخيل جزئي عن مشاهدة بحال جزئية ، وربما كانت إرادة متقدمة ، إذا انضم إليها التخيل مع المشاهدة أوجبت إرادة أخرى ، كن *يَحْتَجُّ فَيَبْلُغُ* [١٩١] بغداد ثم يريد من بغداد الكوفة . وربما كانت مبتدأة لا عن إرادة متقدمة كمن هوسا كن هادي فينبعث له تخيل غرض أو تذكر أو فكر فينبعث منه إرادة .

(٣١٤) سئل : الصورة الحاصلة في الخيال والحس المشترك كسواد أو بياض ربما تبقى زمانا فيهما ؛ فهل يتبع ذلك تغير مزاجيهما أم لا ، وكيف لا يتغير مزاجيهما ، ولا يكاد يوجد بياض أو سواد لشيء ما إلا بعد تغير مزاجه ؟

(٣١٥) فأجاب : السواد والبياض والألوان التي ليست على سبيل النقل بل على سبيل كيفية من جوهر الشيء ، فإنما تتبع مزاجاً ما ، وما لم يتغير المزاج بسبب داخلي أو خارجي فإنه لا يتغير ؛ وأما التي على سبيل النقل من خارج بتوسط المُشَفِّ أو نقل الروح من الحاسة إلى الخيال فليس بينه وبين المزاج في أن يحدث سبب ، بل لعل الدوام يحدث في المزاج تغيراً ويكون له أثر كدوام رؤية السود والبيض أيضاً .

(٣١٦) فصل من كلامه : ليس شخص البتة علة لشخص ، بل علة لتحريك المادة وإصلاحها مادامت المادة تتحرك وتأخذ في الصلاح . فإذا استقرت ، كان سبب الوقوف على الصلاح وسبب الصورة الشخصية غير الشخص الأول : إما في شيء راسخ في طبيعة الشخص ، وإما شيء من خارج .

(٣١٧) فصل : البصر ينفع عن الألوان بنقل الشعاع ، والشعاع من شأنه أن يحمل المقابل القابل بكيفية اللون المقابل .

(٣١٨) سئل : البياض موجود في الجسم ، فلم لا يجوز أن يحصل في قوة جسمانية إذا عقل ؟ وهل المعقول منه إلا البياضية ؟ وهل الموجود في الجسم إلا البياض ؟ فما معنى التجريد ؟ ولم منع أن يكون المعقول من البياض يحل جسماً ؟ — الجواب : < المعنى المعقول من البياضية هو الذي من شأنه أن يقال على كل بياض ، وهو مجرد بالفعل عن اللواحق .

(٣١٩) شرح الحال في الفصل الذي يذكر فيه أن كل ماهية من ماهيات الأشياء إنما تستطيع أن تلبس الوجود وكأله على قدر احتماله في ذاته وعلى درجاتها ، وأن ذلك ليس بسبب المفيد ، فلذلك تقع العاهات والأمراض ، بل لما يلزم من ضرورة المادة التي لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثاني .

(٣٢٠) سئل البرهان على أن القوة لا يجوز أن تخالط وتنفارق . فأجاب : لأنها إن خالطت ، جاز عليها القسمة وجاز على البعض ما يجوز على الكل : فإن فارقت متفرقين وفارقت الجملة غير مقسومة ، كانا سواء ولم يكونا ، فليتأمل . وأيضاً الخالط إن كان هو المفارق بالشخص ، فما به يتشخص في الحالين موجوداً . فهو بعد المفارقة ذو وضع ؛ وإن كان غيره بالشخص ، فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفق في النوع ، فإن الجائز على شخصي نوع واحدٍ واحدٍ .

(٣٢١) استُكشِف الحال منه فيما ذكره في جملة مسألة تنامي الجسم ، فقال : إن الأمور التي تحدث بعد ما لم تكن يكون لها أول من جهتين : أحدها أول الزمان وطرفه ، والآخر أول زمان يكون ذلك الشيء فيه موجوداً ؛ وربما اختلفا ، وربما افقعا . فما كان من الأشياء ليس يقدره الزمان بالذات كالحركة وما ينسب إليها ، ولا بالعرض كالسكون ، فلا يكون طرف زمان حدوثه أول حال يوجد فيه ، بل لا يوجد له أول حال يوجد فيه لانقسام زمانه أو مقدار مسافته مثلاً إلى غير النهاية ، ولذلك قال أرسطو في سادسة «السماع الطبيعي» إنه ليس للحركة أول ما هو حركة ، ولا للسكون ، ولا للتوقف . وأما الأشياء [٩١ ب] التي لا تحتاج إلى زمان فقد توجد في طرف زمانها مثل مماسة تحدث وتبقى مماسة ، ومثل لا حركة تحدث في الشيء بعد الحركة ؛ فإن الحركة إذا انتهت وانتهى زمانها إلى طرفه الذي هو الآن كان لا حركة موجوداً في ذلك الآن ، ولم يكن السكون موجوداً لأن السكون مشروط فيه الزمان . فإذا كان خط موازياً لخط ثم زال عن الموازة كان للزوال طرف هو ابتداء زمان الزوال ؛ وليس فيه الزوال لأن الزوال حركة ، وذلك الطرف آخر إن كان فيه موازياً ثم لا يوجد للزوال أول زوال ، لأن الزوال منقسم إلى غير النهاية بسبب كمية زواله وبسبب زمانه ، لكن ذلك الآن الذي هو الطرف لا يخلو من زوال ، ومن غير زوال ضرورة ، فيكون صحيحاً أن لا زوال موجود فيه ، فلا يخلو ذلك الآن الطرف من أحد طرفي النقيض وما يجري مجراه .

(٣٢٢) وفي مسألة أخرى فرض فيها خطا مستقيما غير متناه خارج دائرة ونصف قطر الدائرة متحرك، فقال : إن زمان الدورة الواحدة منه ينقسم إلى زمانين : أحدهما يكون فيه طرف نصف القطر الذى لا يلى المركز غير محاذ البتة لشيء من ذلك الخط فلا يلقاه البتة ، وفي الزمان الآخر يكون مقاطعا له دائما ملاقيا ، وبين الزمانين فصل مشترك ، فلا يخلو في ذلك الفصل المشترك : إما أن يكون مقطعا أو غير مقاطع كما كان في مسألة الموازاة أيضا : لا يخلو إما أن يكون زائلا أو غير زائل ؛ وكان هناك لا يمكن أن يكون زائلا ، وبقي القسم الآخر . وههنا لا يمكن أن يكون غير مقاطع ، لأنه إذا فرض فيه غير مقاطع كان مباينا يحتاج إلى حركة إلى المقاطعة أو الملاقاة أو المحاذاة أو ما شئت قله . وكل حركة ، وخصوصا مثل هذه ، فهي في زمان . فإذا قد بقي لا يتبها للمباينة زمان ، وفرضنا الخط قد وافي نهاية زمان المباينة ، هذا خلف . فإذا القسم الذى لا يمكن أن يكون موجودا في الطرف المشترك بين الزمانين هو المباينة . فالذى هو في قوة بقيضه ، وهو المحاذاة أو الملاقاة ، موجود في ذلك الطرف ، ولأن المحاذاة والملاقاة ليست من الأمور المتعلقة بالزمان فيجوز أن يوجد في جميع زمان ما وفي طرفه أيضاً ليس كالحركة والزوال الذى يكون له وجود في جميع زمان ما ، ولا يكون له وجود في طرفه . بلى ! انتقال الملاقاة ليس له أول ما يكون انتقال ملاقاة ، بل له طرف فيه أول الملاقاة ؛ والمباينة ليس لها أول ما يكون مباينة . وأما الملاقاة فلها أول ما يكون ملاقاة ، وذلك لأن المباينة وانتقال الملاقاة زوالان ، فينقسم إذن زمان الدورة إلى زمانين : أحدهما زمان المباينة ، وطرفها زمان خلاف المباينة وهو الملاقاة في هذا الموضع . فإن كل متحرك يتحرك من شيء إلى شيء ، ويكون في آى طرف زمانه ملاقيا للطرفين . وأما الزمان الثانى فهو زمان انتقال الملاقاة ، فطرفاه الملاقاة . وبالجملة ، فإن في كل واحد من الزمانين يتحرك من شيء إلى شيء ، وليس ذلك الشيء إلا حيث يقع عليه أول قيدان مابطل : إما المباينة بالملاقاة ، وإما الانتقال على الملاقاة من غير الانتقال على الملاقاة : وليس هو المباينة ، فإن المباينة لا تقع في طرف زمان . فهو إذن الملاقاة ، فإذا سكون ملاقاة ، ثم انتقال ملاقاة ، ثم ملاقاة بلا انتقال تكون طرفا للمباينة كما كانت الموازاة طرفا لزوال الموازاة واللاحركة طرفا للحركة .

(٣٢٣) اعترض عليه بشيء فآله وهـ ، أن كل صورة متعلقة بالمادة فبوساطة مزاج ، ولا يجوز أن تبقى الصورة مع بدل المزاج ، فقبل : إنه يظن أنه لا يمتنع أن تبقى صورة واحدة

مع عدة أمرجة ، وإن كانت مختلفة في الأشخاص — فقال : محال أن يتعلق المعلول الشخصي بعلة شخصية ويبقى مع بطلانها مع شخص آخر ؛ على أن [١٩٢] أشخاص الأمرجة التي تشتد وتضعف ليست أشخاص نوع واحد ، بل كلما تغيرت الكيفية إلى شدة أو ضعف فقد حصل نوع آخر ، وإذا كان وجود العلة سابقاً لوجود المعلول ، ووجود المعلول تالٍ متأخر ، فمن المحال أن يوجد والعلة بطلت .

(٣٢٤) سئل : إن المزاج هو جزء العلة القابلة أو ما يصير به العلة علة ، فما الذي يمنع أن تنوب عن ذلك المزاج عدة أمرجة ؟ ولم لا يجوز أن تكون عدة أمرجة موجبة لأن تكون المادة قابلة لهيئة واحدة — على أنه يجب أن يحقق أن كل تغير في المزاج هو نوع على حدة ؟ فأجاب : الشيء الشخصي لا يخلو إما أن يتعلق بالشيء الشخصي الذي هو علة ، أو لا يتعلق به . فإن لم يتعلق به ، فليس هو بعلة ، وإن تعلق به فمن شرطه وجوده . وأيضاً فإن جزء العلة وإن لم يجعل وحده علة ، فإذا فقد هو ، فقدت الجملة التي هي العلة وهو جزؤها . فإن الجزء أقدم من الكل . ثم إن كان هذا الخط وهو أ ب : آ — ب ، وطرفاه يباض هو آ ، وسواد هو ب إذا نزل إلى ج ولم يتغير نوعه — ومثل ذلك البعد ليكن إلى د ، فإذا نزل إلى د لم يتغير أيضاً نوع ج ؛ لكن نوع ج هو نوع آ ، فلم يتغير نوع آ . وكذلك لينزل على ذلك النمط فيبلغ إلى ب ولم يتغير نوعه . على أن الكيفية تبطل لا محالة عند التغير وتجيء كيفية أخرى إما أن تكون مثلها في النوع وتحالفها لا محالة بشيء وإلا فلم يتغير بحسب المشابهة ، بل تكون الأحوال متشابهة . وإن كانت الكيفية الأخرى تحالفها : فإما بمعنى فضلى ، وإما بمعنى عرضي ، فيكون قد قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز أن يقارن الأول ، وهو بحاله في كفيته ، وإنما يغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير في سواديته ، بل في عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً . وهذا لا يمنعه . فإن كان يجعل نفس السواد متبدلاً فهو إذن في الفصل .

(٣٢٥) سئل : إذا لم تكن الهيولى بذاتها متحيزة ولم تكن الصورة بذاتها متحيزة ، لم ينفك التحيز عن وجود الهيولى ؟ فأجاب : الهيولى يلزمها التحيز ضرورة في طباعها عند الوجود بعد لازم آخر لها من غيرها لا حقاً لها ، فنحن أنها لو صح لها وجود خارجاً عن الواحق من الغير لكان يجب لها محال ، وهو أن توجد غير متحيزة .

(٣٢٦) سئل : لم يُرْسَخ ضَعْفُ قُوَّتِهِ الْخَيَالِيَةِ فِي الشَّيْخُوخَةِ ، وَلَا فِكْرَتُهُ ؟ فَأَجَاب :
 كُلُّ شَيْخٍ فَإِنَّ تَخْيِيلَهُ وَتَفَكُّرَهُ أَوْفَى بِقُوَّةِ الْقُوَّةِ النَّطْقِيَّةِ .
 (٣٢٧) سئل : لِمَ إِذَا تُخَيِّلَ الشَّمْسُ يَمْنَعُ تَخْيِيلَهَا عَنْ تَخْيِيلِ مَا هُوَ أَوْفَى مِنْهَا ؟ فَأَجَاب :
 إِذَا اسْتَوَى مِنْهُ تَخْيِيلُ الشَّمْسِ شَمْسًا ، لَيْسَ تَخْيِيلُ مَضَى ، ضَعِيفٌ يَشْبَهُ الشَّمْسَ ، فَإِنَّهُ يَضَعُفُ مَعَهُ
 عَنْ تَخْيِيلِ مَا هُوَ أَوْفَى ؛ وَهَذَا يَسْتَبِينُ لَكَ فِي الْمَنَامِ إِذَا تَخَيَّلْتَ الشَّمْسَ فَتَعَرَّضَ مِثْلُ مَا فِي
 الْيَقَظَةِ ، لَكُنْكَ قَدْ تَخَيَّلْتَ الشَّمْسَ فِي الْيَقَظَةِ تَخْيِيلًا غَيْرَ صَحِيحٍ ، لِأَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ تَخْيِيلٍ
 مُسْتَقْصَى كَالْحَسِّ .

(٣٢٨) مسألة : مِنْ أَيْنَ وَقَعَ اخْتِلَافَاتُ الْمَفَارِقَاتِ فِي ذَوَاتِهَا وَدَرَجَاتِهَا وَكَمَالَاتِهَا حَتَّى
 انْتَهَى إِلَى النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي لَا كَمَالَ لَهَا بِالْفِعْلِ ؟ وَهَلْ يَحْتَاجُ بَعْدَ كَوْنِ الذَّاتِ مَفَارِقَةً
 لِلْمَادَّةِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ بِهَ تَصِيرُ عَاقِلَةً أَوْ مَعْقُولَةً ؟ الْجَوَابُ مِنْ خَطِّهِ : الْأُمُورُ الْمَفَارِقَةُ قُوًى
 وَمَاهِيَّاتٌ مُخْتَلِفَةٌ تَصْدُرُ عَنْهَا أَعْمَالٌ مُخْتَلِفَةٌ ، وَتَشْتَرِكُ فِي أَنَّهَا مَجْرُودَةٌ عَنِ الْمَادَّةِ وَلَوْ احْتَقَمَا الْمَانِعَةَ
 عَنْ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ مَعْقُولًا . وَكَمَا عُلِمَ فِي مَوَاضِعٍ أُخْرَى : اشْتَرَاكَ الْقُوَى وَالْمَاهِيَّاتُ بِلِ الْجَوَاهِرِ
 وَالْأَعْرَاضِ فِي أُمُورٍ لَازِمَةٍ وَعَارِضَةٍ وَكَذَلِكَ الْقُوَى [٩٢ ب] وَالْأَحْوَالُ الْغَيْرُ الْمَفَارِقَةُ هِيَ مَاهِيَّاتٌ
 مُخْتَلِفَةٌ قَدْ يَصْدُرُ عَنْهَا أَعْمَالٌ مُخْتَلِفَةٌ وَتَشْتَرِكُ فِي أَنَّهَا غَيْرُ مَجْرُودَةٍ عَنِ الْمَادَّةِ ، وَلَوْ احْتَقَمَا أَيْضًا نَتَبَعَ
 مَاهِيَّاتِهَا ؛ وَالْاِخْتِلَافُ قَدْ يَقَعُ لِمَاهِيَةِ الْأَشْيَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ ، وَقَدْ يَقَعُ لِأَسْبَابِ خَارِجَةٍ فَيَكُونُ فِي
 اللَّوَّاحِقِ لَا فِي الْمَاهِيَةِ . وَإِنَّمَا يُسْأَلُ : مِنْ أَيْنَ وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِي الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَتَّفِقُ فِي الْمَاهِيَةِ
 الْخَاصَّةِ أَوِ الْمَشْتَرَكَةِ فَيُطْلَبُ عِلْلُ اخْتِلَافِهَا ؟ وَأَمَّا الْأَشْيَاءُ الْمُخْتَلِفَةُ فِي ذَوَاتِهَا لِذَوَاتِهَا الْمُتَّفِقَةِ فِي
 لَوَازِمِهَا وَتَوَابِعِهَا لِلذَّاتِ فَلَا يُسْأَلُ عَنْ عِلْلِ اخْتِلَافِهَا ، لَا سِيَّامَا إِذَا لَمْ تَكُنْ مَرْكَبَةً مِنْ أَجْنَاسٍ
 وَفُصُولٍ فَتَكُونُ أَجْنَاسَهَا طَبِيعَةً مُتَّفِقَةً عَرَضُهَا بِالْفُصُولِ اخْتِلَافٌ ، فَتُطْلَبُ فُصُولُهَا ،
 وَلَا تُطْلَبُ عِلْلُ لِحُوقِ الْفُصُولِ لَطَبِيعَتِهَا الْمَشْتَرَكَةِ ، لِأَنَّ الْأَجْنَاسَ تَوَابِعَ الْفُصُولِ جَاءَتْ
 لِلْفُصُولِ ، كَمَا أَنَّ الْوَوَازِمَ تَوَابِعَ الْمَاهِيَّاتِ . وَإِنَّمَا يُسْأَلُ عَنْ اخْتِلَافٍ يَقَعُ بَعْدَ الْاِتِّفَاقِ ، وَهَذِهِ
 الْاِخْتِلَافَاتُ جَاءَتْ قَبْلَ الْاِتِّفَاقِ فَتَبْعَتُهَا طَبَائِعُ الْوَوَازِمِ الَّتِي انْفَقَتْ فِيهَا .

(٣٢٩) مسألة : كَيْفَ يَصِحُّ أَنْ تَحْصَلَ لِلنَّفْسِ مَعْلُومَاتٌ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ لَهَا تَرْتِيبٌ
 لَا مُحَالَةَ ، فَإِنَّهَا مُتَأَدِيَةٌ عَنْ أَسْبَابٍ بَعْدَ أَسْبَابٍ عَلَى تَرْتِيبٍ ، لَا سِيَّامَا وَقَدْ حُكِمَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ
 أَنَّهُ لَيْسَ لِلْوَّاحِدِ الْبَسِيطِ نِسْبَةٌ إِلَى كَثَرَةٍ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ يَكُونُ مَعَالَا تَرْتِيبٍ فِيهِ ، بَلْ إِنَّمَا

تعقل الماهية الثانية بسبب أنها تلزم الماهية الأولى ؛ وأما من حيث لا تلازم فيها فلا تُعقل تفاريق متكررة لا يُنظم منها نظام واحد ؟ الجواب من خطه : الحق أنه لا تعقل تفاريق مختلفة العقل الحقيقي الأولى بالنسبة إلى واحد ، وعلى نظم يرفعه إليه . ثم يجوز أن يكون نظامان أو ثلاثة يُرتفع إليه باختلاف وقوع النسبة بين أجزاء الكثرة المتشعبة على نظام محدود عن مبدأ واحد ، لكن بعض الخروج عن النظام من شئئين ؛ وذاتك فينا : أحدهما اختلاف طريق برهان : لم وما يشبهه ، وبرهان : إن وما يشبهه ؛ والثاني أنا نأخذ بمبادئ كثيرة من الحس وما يجري مجرى الحس . ولعل الطريقتين إذا استُعملَ فيهما التحليلُ التام طريقٌ واحد ، وإن كان ليس كل برهان : إن ، فقدماته حسية واعتبارية . فإذا كان آيوجب ب ، وبَ يوجب ج ، وجَ يوجب د ، وأيضاً بَ يوجب من حمة ، وجَ يوجب من جهة ز ، أمكن أن يتركب هذا النظام بذلك النظام فيحدث نظام إضافي آخر هو عقل صرف أيضاً ليس على أحد الوجهين المذكورين ؛ أو ثالثٌ إن كان لهما ثالث . ولعل هذا الثالث هو أن من اللواحق ما لا تكون موجودةً للشيء بالفعل ، بل إذا اعتُبر وأضيف في الاعتبار إلى غيره ، فيكون حينئذ هي اللواحق التي هي بالقوة غير متناهية ، كما أن لواحق زوايا المثلث بالقياس إلى تضعيف القائمتين إلى غير نهاية غير نهاية . وإن كان لهذه اللواحق نظام أيضاً في القوة كما لتلك بالفعل ، فيكون هذا مبدأً آخر ثالثاً .

(٣٣٠) سئل : حقيقة واحدة ومعنى واحد لا يوجد لشيء مرتين ؛ ونحن إذا عقلنا أنفسنا ، أو نفس زيد ، أو النفس على الإطلاق ، فإنه لا تحصل لنا صورة النفس مرة أخرى ، بل إنما تختلف بالأعراض ؛ ويلزم هذا أشياء : منها أي في حال ما أعقل نفس زيد : إما أن لا أعقل نفسي ، أو أعقل نفسي ونفس غيري ، فأكون أنا في حالة واحدة أنا وغيري جميعاً ، إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراض وأعراض غيري . الجواب : نفس زيد من حيث هي جزئية لا تعقل ، بل تتخيل بجزء من آلة التخيل ، وإذا أخذت من حيث خواصها تكون في حكم الكل ، لكن أخص من النفس التي هي على [١٩٣] الإطلاق ؛ والنفس على الإطلاق جزء صورة نفسي ؛ وجزء صورة نفس أخص من النفس مطلقاً بخواصها ، فهي وحدها معنى النفس مطلقاً ؛ ومن حيث يحتمل أن يقال على كثيرين فهي نفس كلية عامة ، ومن حيث عدد من الخواص نفس زيد لا من حيث هي جزئية ومن حيث هي خواص أخرى

نفسى أنا ، وتكون هى نفسى لا بجميع ما قارنها ، بل ببعضها ، ويكون بالجميع نفسى مصورة بصورها ويكون ببعض عوارض نفسى مفيدة لازمة لها فى وجود خارج لزوم الشخص نفس زيد مأخوذة ، لكنه لا من حيث جزئيتها .

(٣٣١) سئل بعده : وإذا عقلتُ النفس بالمعنى العام أكون حينئذ نفساً على الإطلاق ، لا نفساً مخصصة شخصية ، فأكون كل نفس إذن ؟ الجواب : فرق بين المطلقة المعتبرة بذاتها ، وبين الكلية ؛ فإن الكلية التى تقال على كل نفس لها اعتبار آخر ، وأحدها جزء نفسى ، والآخر ليس .

(٣٣٢) سئل بعده : وكيف أدركُ المعنى العام من النفس ، وأنا أكون فى تلك الحالة أشعر أيضاً بنفسى الشخصية ؟ فأجاب : لا ما يمكن أن يُشعر بشيء وتجزئته .

(٣٣٣) سئل : الاستحالات التى تَعْرِض للقوى فى الأجسام الطبيعية سببها الأمانة والأوضاع ، فلم لا يجوز أن يكون كل وضع من الأجسام الفلكية يحدث فى القوى استحالة ؟ وما البرهان على أن سبب تلك الاستحالة إرادة لا تغيير من الوضع ؟ الجواب : هذا الوضع إما أن يكون وضعاً مُتَعَيِّناً بالفعل أو بالقوة ؛ والذى بالقوة لا يحدث عنه تأثيرٌ بالفعل ، فبقى أن يكون بالفعل ؛ وذلك الفعل إما بحسب التوهم أو بحسب الوجود . ولو كان بحسب الوجود ، لوجد بالفعل تعيينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج إلى الفعل من بعض . فبقى أن يكون بالتوهم . وذلك التوهم إما مؤثر فى صدور تلك الاستحالة ، أو غير مؤثر ؛ فإن لم يكن مؤثراً فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيله سبيل المحاذيات المختلفة التى لا يجب لأجلها أن يصير الشيء منقسماً فى نفسه حتى يؤثر فى جسم الفلك بعض المقومات أثراً دون بعض بسبب المحاذيات ؛ بل التوهم أضعف من ذلك ، إذا لم يؤثر . فبقى أن يكون توهماً مؤثراً فى الاستحالة ، وهو توهم به تم الاستحالة وبسببه تصدر ، وهو شريك للمحرك والتحليل ، به يصير التحليل مخيلاً . فهو إذن توهم مريد يتحدد بالفعل ، ثم يتلوه توهم آخر ينتج عنه ، فتكون علة المحدود محدوداً ، ويكون الحافظ للاتصال هو المباين الذى للتوهم والإرادة تعلق به ، فهو يؤثر وهما بتصوره واحداً بالفعل راسخا ، ثم يلزم عن ذلك الوهم الأوهام الجزئية شيئاً بسد شيء ، أسباب لأن تكون عودات ودورات تتصل ويكون مبدؤها الأول القوة المباشرة بتوسط وهم ثابت . ولا مانع أن يكون الحرك الفريب لحركة غير متناهية قوةً جسمانية

إذا لم تكن من نفسها ، بل من أثر من محرّك مباين دائم الثبات فيها ؛ كما أنه بتوسط الحركة الغير المنتهية يُحفظ زمانا غير متناهٍ ، وكونا غير متناهٍ ، وحركة تتبع تلك الحركة في أجراء تحت ذلك الجرم غير متناهية الزمان .

(٣٣٣) مسألة : ذكر في موضع أن الأثر الذي يُنال من الأول هو الملازم لكل شيء : طبيعيا كان ، أو نفسانيا ، أو عقليا . فكل شيء ينال من فضل وجوده بحسب طاقته ابتداء من الوجود واتهاء إلى أكل ما يكون في إمكانه أن يقبله حتى يبلغ القدرة والعلم ، وحتى يبلغ أن ينال حقيقته فتنتش في جوهر النائل الهيئة [٩٣ ب] ، ووُجد أن في هذا كلاما يحسن أن يسمع من المشرقيين . الجواب من خطه : الكلام في هذا طويل ، وليس يُدرى أيُّ ذلك الطويل يسنح بخاطر هذا القائل حينما كان يقول هذا القول . فأما الأشياء العلمية المناسبة لهذا الموضع فلعلها غير متناهية بالقوة .

(٣٣٤) سئل : قد بان من البذور محرّك قريبٌ وجامع خاص بكل واحد من أشخاص الكائنات ؛ فما البرهان على أن هذا الجامع هو النفس التي هي مبدأ الإدراك والتحريك والتغذية وغيرها ؟ الجواب : الجامع القريب هو القوة المصورة ، ولكن قد يبين في « الشفاء » أن المبدأ فينا واحد .

(٣٣٥) سئل بعده : ما البرهان على أن لها جامعا آخر غير مزاج الوالدين أو قوة فيهما ؟ فإنه يكفي أن يكون مزاج الوالدين يجمع ، ولا يحتاج إلى جامع آخر . الجواب : أجيب عن هذا حين يُبين أن المزاج الذي للفنّي كان مبدؤه في الوالدين ، وأما محيل الفنّي إلى مزاج الموضوع القريب للنفس فهو بعد مفارقة الوالدين . ولا يجوز أن يكون مزاج الفنّي يكون سبب فساد نفسه إلى مزاج العلقة ، إذ مزاجها مختلفان ، وكثير من البيض المتروك يستحيل من غير حضانةٍ ولا رَحِمٍ حيوانا تاما ، وكثير من الحيوان يتولد كما يتوالد . فليس لقائل أن يقول : إن المبدأ رَحِمُ الأنثى اللازمة عند التولد جليبا . على أن مزاج الأم ورحم الأم كيفية واحدة يفعل شهبها في الزرع ، وذلك قوة متشابهة لا تتأثر عنها إلا هيئة متشابهة . فإن كان لاختلاف القائل ، وجب أن يكون اختلاف الأوضاع يوجب اختلاف الخلقة في الأكثر ؛ وليس كذلك .

(٣٣٦) فصل من كلامه : الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من

جهة النوع والطبيعة ، وإن كان ليس من جهة الشخص ، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال . والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والطبيعة ، ولا يفارقه بالأشياء التي له وليست له ، فلا يفارقه بالشخص أيضا ، فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع ، وكأن العقل الفعال وما يعقل منه هو هو في المعنى والنوع ، وليس هو هو بالشخص لأن هذا يقارنه ما لا يقارن ذلك ، ويفارقه ما لا يفارق ذلك .

(٣٣٧) ذكر في فصل أن اختلافات الأحوال تضطر ضرورة في تحددها إلى حركة مكانية ، وما لا يتحرك الحركة المكانية لا ينتهي إليه اختلاف حال ؛ فما البرهان على ذلك ؟ الجواب من خطه : هذا يبين في كتاب « الشفاء » أنه لا بد من أن يكون لما كان بَعْدَ ما لم يكن علة لم تكن فكانت : إما ذاتا وإما علة . فيكون كل حادث يحتاج إلى حادث : فإما أن يكون معاً ، وهذا محال ؛ وإما أن يكون على التتالي ، والتتالي لا يمكن بلا زمان ، والزمان لا يمكن بلا حركة مكانية ؛ فالحركة المكانية هي التي بها يمكن أن يقال إن العلة لم تكن مماسة فاستت ، أو قريبة فقربت ، أو على وضع فوضعت عليها .

(٣٣٨) سئل : النفوسُ المفارقة لم لا يجوز أن تكون عللاً لوجود النفوس ، وتلك لا تشخص بوضع ولا بدن إذ قد مانت الأبدان عنها ؟ الجواب : لأنه لا بد من علل ثابتة غيرها تكون عللاً لوجود النفوس الإنسانية ؛ وإذا كانت هي ، كفت في النفوس عنها عند الاستعداد ؛ وما عنه كفاية فليس بعلة . وأيضاً إن كان الشرط عدداً من النفوس ، فما سواء مُستغنى عنه ، فليس بعلة ، لكن لا فرق فيما بين المستغنى عنه وغير المستغنى ؛ وإن كان كل واحد منها علة ، فليس كل واحد ، بل الجملة ، وانقسمت علة ما لا ينقسم . وإن كان أيها اتفق علة ، فأياها اتفق ليس بعلة : فأياها اتفق يجوز أن يكون [١٩٤] مستغنى عنه بغيره ؛ فكل واحد غير علة .

(٣٣٩) سئل : قيل إن الوجود في واجب الوجود بذاته لو كان لأنه وجود لا علة له ، لكان كل وجود علة له ؛ وهذا أيضاً لازم في الواجبية : فأى فرق بين الواجبية والوجود ؟ الجواب : الواجبية مطلقاً كالوجود ، ويجوز أن تكون واجبية بعلة ، فليس هو هو لأنه واجب ، بل لأن لذاته واجباً .

(٣٤٠) بيان ما أخذوه مُسلماً من أن كل حركة تحتاج إلى محرك خاص من الحركات المفارقة لأنه يظن أنه يجوز أن يكون المشتهي الواحد يحرك كثيرين . الجواب من خطه : **للمُشتهي** الواحد يحرك الإرادة تحريكاً متشابهاً ؛ وأما الطبيعة فتحركها بحسب ما تحتمل . (٣٤١) إذا اختلفت الحركات الإرادية ، فالمتشوق غير واحد .

(٣٤٢) وكثرة الحركات المفارقة لم تثبت من هذه الجهة فقط ، بل ومن جهة أن المبدأ الأول لا يكون القريب منه إلا واحداً : فإن كان جسماً لم يتكون من الجسم جسم ، وإن كانت صورة جسمية لم يتكون من صورة جسمية جسم ولا صورة جسمية . قد بين ذلك ، فبقى أن يكون مفارقاً يكون عنه جسم ، والجسم الآخر يكون عن مفارق آخر . ويجب أن يستند إلى الأول ويُعتَبر في هذه الأشياء برهان إن وعين الاستدلال من الوجود على ما يجب أن يكون عليه الأمر السابق .

(٣٤٣) بيان أنه يحتاج مع المشتهي للمفارق إلى مزاوِل للحركة ، إذ الجُزْم لا يصلح لذلك . الجواب من خطه : هذا قد بُيِّن : أن الأمر الكلي الواحد لا يحدث عنه جزئيات متحددة . لِيُنظَرُ في كتاب « الشفاء » ؛ وقد جُرِّدَ هذا . وأيضاً فإن الحرك على أنه مشتهي يحتاج إلى مُشْتَهٍ ومتشوق ، وذلك إرادى . وقد ثبت أن الحركة السماوية إرادية ، وأن تلك الإرادة ليست لنفس الحركة — قد بُيِّنَ هذا — بل لغاية . والحرك على أنه مُشْتَهٍ ليس هو المرید للحركة .

(٣٤٤) بيان أنه لا حركة ولا محرك غير ما ذكر ، وتنظيم ما ذكره من أنه إن كانت أخرى فإنها تتحرك لأنها تمام حركة ، ولكن لا حركة غير ما قيل ، وأنه لم لا يجوز أن يكون موجوداً برىء عن المادة إلا وهو مبدأ مُشْتَهٍ لحركة وكالغاية لها ، وأنه ليست الحالة التي هي الأفضل إلا هذه ؟ الجواب من خطه : سأل قائل هذا القول حين أعوزه البيان فصار إلى التظنّي ، لكن هذا مما يمكن أن تتكلف له نُضرة — قد استغفينا عنه .

(٣٤٥) الوجود البرىء عن المادة : إما واجب الوجود ، فهو واحد هو مبدأ للحركة بوجه ما فتقدم ؛ وإما غير واجب الوجود ، فهو واسطة بينه وبين الأجرام ، فهو أيضاً مبدأ للحركة .

(٣٤٦) سئل : ليس بمحال أن تكون قوة تدرك معنى النفس ولا تدرك تلك القوة ذاتها

فأظن أني أشعر بذاتي . الجواب : المعنى المُدْرِك فينا الذي هو الأصل نسميه النفس ، والمُدْرِك للكليات نسميه النفس الناطقة ، والمُدْرِك منا للكليات يدرك النفس الناطقة من حيث هي نفس ناطقة ، فهي تُدْرِك ذاتها .

(٣٤٧) تنسيم القول في أنه لو كانت السماء كثيرة لكانت مبادؤها كثيرة ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها واحداً ، فإذاً السماء واحدة ؛ وبيان أنه يجب أن يكون للعالم الواحد مع كثرة ما فيه من الأجزاء مبدأ واحد . الجواب بخطه : أما أن مبدأ الوجود كله واحد ، فبَيِّن من طريق مستغنى عن تكلف غيره ؛ وإذا كان المبدأ واحداً استحال عنه إلا نظام واحد فقط . ولئن استعمل هذا البرهان وهو لَمْ يَأْتِ أجود من أن يستعمل عكسه إلا نَبَى .

(٣٤٨) سِئِل : إن كان التعقل هو أن يحصل للعقل حقيقة المعقول ، فإذاً تحصل لنا إذا عقلنا الإله والمعقول الفعالة — حقائقها ، فلكل منها إذن حقيقتان . فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً [٩٤ ب] حقيقتان ؛ وهناك يجوز ؟ الجواب : إذا أمكننا أن نقل المفارقات تصوّرت حقائق لها في نفوسنا ، فتكون لها حقيقتان : حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة ، وحقائق مُصَوِّرة فينا هي لنا ، فذلك هذه ليست بعقول .

(٣٤٩) سِئِل : لِمَ لا يجوز أن يكون إدراكنا لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته إلى ذاتي كنسبة المرآة إلى البصر ؛ فإذاً كيف بواسطته ؟ الجواب : الذي تتوسط فيه المرآة إن سُلِمَ أنه يتصور في المرآة فيحتاج مرة ثانية أن يُتَصَوَّر من المرآة في الحدقة ، أو في الشيء العام ما كان ، فيكون له صورة في البصر وصورة في المرآة وصورة ثالثة تُصَوِّر من المرآة فيه هي بعينها صورة البصر ، — إن أمكن ذلك . لكن المنطبع في المرآة صورة سطح الحدقة لا غير وهي غير البصر ، وتنطبع صورته في حصة الرؤية من روح البصر لا في جميع البصر وروحه .

(٣٥٠) البيان الحقيقي : لأن كل جسم متناه قوته متناهية وأن كل جسم غير متناه فلا يكون قوته متناهية . الجواب بخطه : أما الأول فقد استقصى فيه في كتاب « الشفاء » وليس عندي أزيد منه ؛ وأما الآخر فهو مما لا حاجة إليه ، ومع ذلك فالأمر فيه سهل ، وذلك لأن كل جزء منه فله قوة وبحسبها مقوى عليه . وإذا أجزأه المتساوية غير متناهية بالقوة فالمقوى عليها المتساوي غير متناه بالقوة ، فالمقوى بالجميع الجسم غير متناه بالقوة . وإنما قلنا المتساوي لأنها إذا كانت إلى الصفر ، كان الكل المتوهم لها ممكناً أن يكون متناهياً .

(٣٥١) مسألة : قيل في بيان أن الجسم المنتهى قوته متناهية : أنه متى حرك جزءاً من تلك القوة جزءاً من الجسم الذى يُحرَّك الكلى زماناً لا نهاية له ، فإما أن يقوى الكلى على تحريك ذلك الجزء زماناً لا نهاية له ، وإما أن لا يقوى . ومحال أن لا يقوى . فإذا يقوى الجزء على ما يقوى عليه الكلى ، وهذا محال ؛ فيجب أن يكون الزمان الذى يحركه الجزء أصغر من الزمان الذى يحركه الكلى ، إذا ابتداءً من آن واحد . وإذا نقصنا هذا الزمان من زمان الكلى وقدرنا ذلك بالزمان الآخر صار هذا الثانى أقل من الأول ؛ فيجب أن يكون الزمان متناهياً . وهذا فيه مغالطة ، وذلك أن الزمان الغير المنتهى لا وجود له حتى يمكن أن يُفرض فيه هذا الفرض ، فإن سبيل هذا الزمان وسبيل الأعداد التى لم توجد واحدة ، ويمكن فيه أن يكون الغير المنتهى الذى لم ينقص منه هذا الزمان أعظم من الزمان الغير المنتهى الذى يبقى بعد أن ينقص منه ذلك . الجواب : ليس الكلام فى أنه موجود أو غير موجود ، بل معلوم أنه فى قوته يستحق أن ينقص من الذى فى قوة الذى يجوز وجوده عن تأثير قوة الكلى من الطرف الثانى ؛ فهو بالقوة وفى الإمكان الذى ناقص عن شىء آخر فى طرف فى قوة الأجزاء ، وإمكانه أن يزيد عليه . وما كان كذلك ، فهو متناه فى الإمكان ؛ وفرضناه غير متناه فى حال الإمكان لا فى حال الفعل ، وهذا محال . إنما يجوز أن لا يكون لا متناه فى الإمكان أكثر من الآخر إذا لم يكن أحدهما محاذياً للآخر مساوياً له أو جزءاً منه . وأما إذا ساوقه وحاذاه فى اتصاله أو ترتيبه أو كان جزءاً منه ثم انتهى طرف وفصل من أحدهما طرف أجزاء ، وجب تنهى ما يساوقه إذ هو جزء منه .

(٣٥٢) لم صار للنفس ، وهو شىء عقل مجرد الذات ، شوق إلى العالم الحسى ، ولم لم يقبل الكمال من المفارقات ، وما الذى يحصل لها من الحس والبدن ؟ فإن كان استعداداً ، فما القدر الذى يستعد به لقبول الكمالات الحقيقية بعد المفارقة ؟ وهل يرجى لها استعداد [٩٥] إذا لم يحصل لها بالبدن هذا الاستعداد ؟ ولم لا يجوز أن يحصل لها استعداد من استعمالها بعض الأجرام السماوية أو غيرها على ما جوز من استعمالها بعد المفارقة ؟ فالجواب من خطه : يجب أن تعلم أنا مُقَصِّرُونَ عن إدراك براهين اللّٰم فى هذه الأشياء ، بل إذا تأملنا الأحوال الموجودة ارتقينا منها إلى كيفية الحال فى الأحوال التى قبلها ؛ والذى نعلمه أنها ليست بكاملة ، وليس وجودها وجود المفارقات يكفينا فى أن تكمل ، بل كأنها إنما تستعد بأحوال تحدث لها مع مباشرة

الحسن ، وكذلك . وأما قدر هذا الاستعداد حتى تكمل به ، فأمر لا أخفّه ، ولعله أن يُفطن للفارقات . وأما أنه هل يمكنها أن تكتسب هذا الاستعداد باستعمال جسم بعد البدن ، فأما جسم مثل البدن ، فلا ؛ وأما الجسم السماوي فأمر لا أخفّه ولا أمنعه ؛ ولعله يتبين ذلك إذا اكتسب من البدن هيئة ما ، بها يتبين استعمال الجرم السماوي ؛ ولعله لا يتبين ذلك . وبالجملة ، فإننا نعلم أن للنفوس المفارقة بعد المفارقة أحوالاً لا نتقف عليها ، ويلازمنا الاحتياط في دار الكسب وطلب ما يمكننا من الاستعداد .

(٣٥٣) كيف يحصل للنفوس السمائية إدراك للأحوال الجسمية ، وإدراك للمبادئ المفارقة ، وهل ذلك للنفوس الإنسانية أيضاً ؟ الجواب بخطه : هذا لا يمكن أن يكتب .

(٣٥٤) مسألة : البرهان على أن القوة تنقسم بحسب ما فيه . الجواب : الجسم البسيط ذو القوة البسيطة إما أن تكون القوة حاصلة في جسيمته أو حاصلة في أطرافه كالبياض والضوء ، أو لا في جسيمته ولا في أطرافه . فإن لم يكن في جسيمته ولا في أطرافه فليس موجوداً فيه ؛ وإن كان في جسيمته أو في أطرافه فأى جزء أخذته من الجسمية التي هي فيه بالذات ، لم يتحلّ إما أن توجد فيه القوة ، أو لا توجد . فإن لم توجد فذلك الجزء خال عن القوة . فليس ذلك الجرم بكليته فيه القوة بالذات وأولاً ، بل في بعض منه . وكذلك الحال إذا كانت القوة في الأطراف المنقسمة . فإن كان في طرف غير منقسم كالنقطة وجب أن لا يكون موجوداً في الجسم الكرى الذي لا تتعين فيه نقطة إلا بعد الحركة ، والقوة تكون قبل الحركة . وأيضاً قد بينّا أن النقطة وحدها لا تكون حاملة أولى لقوة أو صورة في « كتاب النفس » ، وإن لم تكن القوة موجودة فيه ولا في أطرافه فليس فيه قوة . ولا يفسد هذا بتمام الشكل بأن يقال إنه موجود في الجسم ، ولا يوجد في أجزائه . فإن أجزاء الشكل توجد في الأجزاء ولكن ليست مشابهة للكل ، لأن الكل تركيب ما . وقد بينّا هذا الفرقان في كتاب « الشفاء » .

(٣٥٥) حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تمت قوتها في هذا البدن ، فالحري أن تستعمل بدله لضرورة ما وحاجة مابدنا آخر أجل منه وأشرف . فكيف وجه الأمر في هذا ؟ وهل يجب في كل نفس ، أو إنما يجب في بعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : لا أدري كيف قيل هذا ؛ ولعل هذا في استعمال النفوس المفارقة للبدن السأى حال حاجة إن عرضت ، وهو تخمين وخبر مُسند ليس إلى منعه وإثباته لى سبيل ، ولعلها تكون لغيري .

(٣٥٦) قال في بعض المواضع : إن عقلية النفس غير جوهرية ، بل مستفادة ؛ فما معنى ذلك ؟ الجواب من خطه : أى كونها عقلاً بالفعل ليس كونها عقلاً بالقوة .

(٣٥٧) مثل البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور [٩٥ ب] سائر الحيوانات مخلوطاً ، فإن القدر الذى قيل غير مُفْنٍ . الجواب : نحن إذا شعرنا بها كواحد وكركب من آحاد غير شاعرين بكل واحد منها بحيث يتميز عن الآخر ، ويجوز أن يكون إنما يتمثل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة بحقيقته والبواقى غُيِبَتْ ، كما يجوز أن تكون حاضرةً ويكون كل منها مشعوراً بانفراد طبيعته بحيث يجوز أن يلحظ متجرداً عن قرائنه ، أى لا تشترط المقارنة وتشترط اللامقارنة معاً .

(٣٥٨) سئل : إن لم يكن فى سائر الحيوانات جزء هو الشاعر والمشعور به ، فليس شىء منها يشعر بذاته ؛ وإن كان فيها جزء هو الشاعر والمشعور به ، فله ذاته . الجواب : ليس فيها شاعر ومشعور به واحد ، بل الشاعر جزء من المشعور به .

(٣٥٩) مسألة : إذا كان الفكر طلب الاستعداد " سام للاتصال بالعقل حتى إذا فكرت وعلمت كان لها أن تتصل متى شاءت ، فكيف يقع فيها الخطأ ، وكيف يزول عنه وكيف يعود إليه ؟ الجواب من خطه : يحتاج الفكر إلى الاتصال بالمبادئ فى إحضار الحدود وتصورها وإحضار الوسط ؛ وأما التركيب فإليه ^(١) : فرمما أجاد وربما أساء .

(٣٦٠) سئل : قيل إن الشىء إما أن يكون موجوداً لغيره ، أو ليس لغيره . ثم قيل : إن ما ليس لغيره فهو لذاته ، وبشبه أن يكون بعض الأشياء موجوداً مطلقاً لذاته ولا لغيره . الجواب : لو لم تكن ذاتك موجودة لك بوجه من الوجوه لم تنقل ذاتى نفسك فتجعلها مضافة إليك إضافة ما ليس بمباين . ثم كل شىء له ذاته : فإما أن يكون لغيره ، وإما أن لا يكون . فإن كان لغيره على أن وجودها لغيره فوجود تلك الذات لغيره ، وإن لم يكن ولها وجود فوجودها لما هو له ؛ وإذا لم يكن ذاتى إلا لى ، فوجود ذاتى لى . فأما كيف هذا ، فلعله لا يمكن التصريح به جُزْأً . فإن أمكن ، فلعله هذا الذى أقوله الآن : حقيقة الذات لا توجد متعينة من حيث تلك الحقيقة بلا لوازم ولا ذات المبدأ الأول ، فإن له لوازم صفات . فهو من حيث هو حقيقة ، شىء ؛ ومن حيث هو ملزوم ، شىء ؛ والجملة التى من الأصل واللوازم ، شىء ؛ وهو إنما يتعين

(١) أى من شأن الفكر .

لا بأنه حقيقة ، وإن كان لا شَرِكَة فيها أيضا في الوجود ، بل يتعين بحيث هو ملازم لأشياء كما نحن نتشخص باللواحق ، فتكون إذن حقيقة الذات من حيث العقول في نفسها لا شرط آخر ، شيئاً^(١) ، ومن حيث هو متعين ، شيئاً^(١) ؛ فيكون هناك غيرية تحتمل الإضافة والنسبة .

(٣٦٠) لِمَ قالوا إنه : لو كان للنفس صورة أو خالط شيئاً ذا صورة ، منعتة صورته وصورة ما يحاطه عن أن يقبل صورة غيره ؟ وأن ماله صورة تخصه فليس يمكنه أن يكون قابلاً لجميع الأمور التي يتصورها العقل بل تمنع تلك الصورة عن بعض ما للعقل أن يعقله ؟ وما الفرق بين صورة قديمة لها إن كانت ، وبين صورة تحصل لها مكتسبة ؟ ولِمَ تمنع الأولى من التصور ولا تمنع الثانية ؟ الجواب من خطه : لعلمهم قالوا هذا في العقل الهولاني ، وأنه ليس بجسماني ، وأنه لو كانت له صورة جسمانية فكان في الموضوع الجسماني ، حالت الماهية الجسمانية عن أن تقارنها كل ماهية مما يتصور به ؛ إذ لا مادة جسمانية تصلح لكل صورة مثل الأضداد وتباينات وهيات المقادير المختلفة والأوضاع المتباينة ؛ أو لا أدري . ولنتعرف ذلك من تفسيرهم .

(٣٦١) مسألة : المعنى المعقول من الإنسان مثلاً معنى مشترك فيه ، فإذا حصل في قوابل مختلفة كان حكمه في كل واحد من القابلين [٩٦ أ] غير حكمه في الآخر ، فلا يكون في القابل الأول كما في القابل الثاني ، فلا يكون الأول هو الثاني ، فلا يكون المعنى مشتركاً فيه ؛ فلم يفرض للمعقول من الإنسان معقول آخر وقوابل أخرى ، حتى بان هذا الخلف ؟ الجواب : يفرض له معقول آخر ولم يفرض قوابل آخر ، بل القوابل تلك بأعيانها . وإنما يفرض له معقول آخر ، لأنه لو اقتصر على الأول كان للقائل أن يقول إنه في القوابل العاقلة مختلفة لاختلاف القوابل كما كان في الأمور الخارجية . ولا يمنع ذلك أن يكون كل واحد منها عاقلاً ، لأن تلك الصورة — وإن خالطها اختلاف وزيادة بحسب هذا القابل — فهي بحسب الأمور الخارجية وبحسب الأعيان غير مختلف ، وإنما كان التجريد بحسب الأمور الخارجية ليس من كل جهة ، فاحتيج إلى أن يجعل لها تجريد أيضاً بحسب القوابل الثانية كما احتيج إلى أن يجعل لها تجريد بحسب القوابل الأولى والموضوعات الأولى حتى يصير بذلك التجريد متشابهاً مشتركاً لا خلاف فيه . ثم لو كان قيامه بحسب هذا التجريد في قوابل ثلاثة ما كان يلزم الخلف ، لكن هذا التجريد

لها بحسب القوابل الثانية ، لأنها إنما تصير معقولة بحسب هذه القوابل الثانية لأنها بحسب الغرض للخلف هي العاقلة . فإذاً يجب أن تكون بحسب هذا التجريد وهذا التشابه في القوابل الثانية ليس كما كانت بحسب التجريد الأول . والتشابه الأول ينقل مثلاً عن القوابل والموضوعات الأول إلى الثانية العاقلة .

(٣٦٢) شرح الحال في الإدراك العقلي والفرق بينه وبين ما سماه المشاهدة ، وأنه هل إلى ذلك سبيلٌ يُتَكَلَّفُ حتى يحصل ، وما المعنى الذى يسمى ، وبماذا يتم وما الطريق إليه ، وهل يجب حال المشاهدة لكل نفس مفارقة أو لبعضها دون بعض ؟ الجواب من خطه : الحديث في هذا الإدراك العقلي قد يكون حال تذكر الأوساط أو أجزاء الحد ، فإذا زال زال إلى أن يؤت ، وقد يكون مع منازعة من التخيل والقوى الوهمية ومجاذبة . وأما المشاهدة فالف من القوة العقلية للمعقول ، لا يبرح الوسط فيه عن التمثل ، ولا يفتر فيه إلى التذكر المتعلق بما يجب ، ولا تنازع فيه قوة من تحت بل تكون منجذبة مع القوة العقلية إلى فوق ، ويتعلق المعقول على نحو ما يتفق لها من رده إلى الصورة المحسوسة لتكون فيها مطابقة في الإثبات .

(٣٦٣) جواب مسألة : لا يخلو حصول المعقول في القوابل إما أن يكون على وجه التشابه وبزوال الخلاف إلا من حيث المقارنة فقط المختلفة ؛ أو يكون ليس كذلك ، بل هناك اختلاف في الكم والوضع وغير ذلك زائد على مفهوم نفس المقارنة . وإذا لا قسم إلا هذين فلا حصول في القوابل إلا أحد هذين ، ولا يمكن أن يحصل في جسم إلا ويلزمه كم مخصوص ومقارنات لأحوال مداخلة : من الوضع والكيف والأين وغير ذلك . ليس نفس مقارنة الجسم من حيث هو مقارنة الجسم حتى تكون الصورة متشابهة والمركب منها ومن الموضوع مختلفاً ، بل يكون هناك لنفس الصورة اختلاف مثل ما كان من خارج ، حتى يمكن أن ينقسم انقسامات مختلفة ، وهذا هو الذى كان يجعل الصورة غير معقولة . ولو لم يجعل ، لكان في الموضوع الخارج معقولاً ، لأن الشيء ليس كونه عاقلاً إلا أن تحصل فيه الصورة من حيث هي معقولة . فلو كانت مع هذه الخالطة معقولة [٩٦ ب] ، لكانت المادة يحصل فيها المعنى وهو معقول ، فكان يكون عاقلاً ، فتكون المواد الخارجة عاقلة .

(٣٦٤) مسألة : حكم في بعض المواضع أن النفس إذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقةٌ إلا بآلها ، فأما يكون لها من الفعل والرأى ما يليق بذلك العالم ، وهو عالم اتصال

النفس بالمبادئ التي فيها هيئة الوجود كله فينتقش به ، فلا يحتاج أن يفعل فعلاً من فكر أو ذكر لينال به كالا ، بل ينتقش بنقش الوجود كله ، ولا يحتاج إلى طلب نقش آخر — فإشرح الحال فيه ؟ الجواب من خطه : الحدود الوسطى وما يجري مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشيء المعلوم المكاف والطريق ، بل على سبيل إعداد شركة لاقتناص ما يتفق طيرانه بقرب الممكن . والتعليم المورد في اكتساب القياسات هو تعلم الأعداد للشرك والمقاربة من موضع الرجاء ، ولو كان على سبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شاء ، بل كان الفكر ضرباً^(١) من التضرع للإجابة أو القبول للفيض المناسب للتمثل في الذهن من الطرفين وما يشبههما ، وإنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي ، وربما جاءت حدساً من غير تقلب الفكر للناسبات ، وربما جاءت من غير التفات أيضاً إلى الطرفين . وكما كانت النفس أقل مسافرة في بقاع العقولات ، كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشبهها أقل ، وكما كانت أدرب بتلك المسافرة كان اقتناصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل . وهذا التوق ليس إلا من جانب البدن ، فيرجى إذا كل الاستعداد وزال التوق أن يكون في غاية السهولة ، وليس هذا الاقتناص إلا ضرباً^(٢) من اتصال النفس بالمبادئ . وقد يقيسر للنفس الواحدة أن تلحظ عدة أوساط معاً ، فلا يستبعد أن يكون للنفس السعيدة اتصال بالمفارق غير محجوب ، لأن الحجاب أما لعقد الاستعداد ، وإما للعائق . فأما الجوهر المنفعل والجوهر الفاعل فلا يقتضيان الحجب . وإذا لم يقع عوق ، وقع الاتصال التام ، فقبل مثل نفسه .

(٣٦٥) مسألة : مامعنى اكتساب النفس الهيئة الإدعائية والاستعلائية ، وكيف زوال الهيئات الرديئة عن النفس بعد المفارقة ؟ فإنه يظن أن بطلانها لا يكون إلا بالبدن ، كما أن حدوثها لا يكون إلا به . ثم لا يخلو سبب عدم تلك الهيئات : إما أن تكون هيئة النفس بطبيعتها أو بعض الأسباب البائنة^(٣) . وإن كان كذلك لما احتيج إلى تركيتها في البدن ، بل يكون كما يفارق ويتجرد بتخلص عن تلك الرذائل ، ويكون سواء وسخها ونقاؤها عند المفارقة . وأما أن يكون سبب عدم تلك الهيئات من الأسباب المتجددة كتناسخ أو تجديد حركات سماوية ، والتناسخ باطل ، فيلزم أن يكون البرى عن المادة مصكوكاً^(٤) متأثراً عن

(١) ص : ضرب . (٢) مهمة النقط تماماً .

(٣) صكه : ضربه شديداً ، والمعنى هنا : أصابه دَفْع .

الحركات الجسمانية من غير توسط مادة . الجواب من خطه : نجد للنفس التي لنا حالتى : صعوبة مساعدة للشهوة والغضب ، وصعوبة مساعدة . ونجد أعمالاً من الأعمال تزيد في ذلك ، وأخرى تزيد في هذه . ولو كان إحداها للنفس بذاتها لزمته هي ، وانتفتت في كل نفس ، فإذا هي مكتسبة . وإنما اكتسابها بمزاولة أوهام البدن وأعماله وأفعاله ، وإلى هذا القدر يعلم من طريق الإن . وأما الظن بأن بطلانها يكون بسبب البدن كما أن حدوثها بسببه فظاهره غير ملائم للوجود ، فإن شيئاً واحداً لا يكون سبباً لحدوث شيء ولبطلانه [٩٧] مع إلا على أحد وجهيه : أحدهما أن يكون وجوده سبباً للأول ، وفقدانه سبباً للآخر ، وبهذا الوجه ؛ فيجب أن يكون فقدان البدن سبباً للزوال . والآخر أن يكون هو سبباً للآخرين بحالين مثل الماء إذا سخنَ سخنَ ، وإذا برُدَ أبطل تلك السخونة وفعل البرد . وقد يجوز أن يكون البدن سبباً للأمريين من وجهين ، لكن ليس ذلك بواجب لأنك إذا حققت وجدت الفاعل للهيئة ليس هو البدن ، بل هو مقد والهيئة واردة من خارج ، فإن الهيئات الجيدة والرديئة تتبع الاستعدادات فتزد من خارج . وفي هذا كلام طويل ليس يخفى على من يبحث هذا البحث ؛ وهذه الهيئات قابلة للأشد والأضعف ، وهي مما يتكون قليلاً قليلاً ، وينمى مع تكرار الأفعال ويضعف مع فقد الأفعال ، وليست مما يكون دفعة ولا بما يفقد دفعة ؛ ومن منميتها الفكر فيها ، وإثارة الشوق إليها ، وإن لم يكن فعل بدنى حركى ؛ والفيض الإلهى فاسخ للعقود الرديئة غاسل للأوساخ الخبيثة طبعاً ، إلا أن يكون عائق من فقد الاستعداد أو الاستعداد للضد بمقاوم يفعل الضد . فإذا لم تكن المنميات المذكورة والمقاومات الحافظة للاستعداد الرديء الخبيث وجب الغسل وتبديل الإعداد ولم يجب الغسل بالكلية حتى لا يبقى أصلاً أثر . بل وجب الغسل للمبلغ من حيث هو مبلغ ، ثم يستمر به الانفصال قليلاً قليلاً ، فإن مثل هذا ما لكثرة والمبلغ أقل للتأثير من القلة أعنى انكسار الكثرة أسهل من الإزالة ، فكان الضعف ههنا هو في جانب الزيادة ، أى أن يصير أضعف أسهل من أن لا تبقى قلة ، أى أن يبطل كونه كثيراً أسهل من أن لا تبقى قلة . ومثل هذا فإنما يبطله السبب قليلاً قليلاً ، وذلك زمانى ، ويستعين بالعرض بعقد المنميات التي لو كانت لعوقت تعويقاً تاماً أو غير تام . ثم مع ذلك فليس بممتنع عندى أن يستعين الفارق في ذلك بجسم من السماوية ، وبضرب من التخيل للأضداد ؛ كما أن الفكرة فيها وتشوقها قد كان من المنميات ،

كذلك أزدادها من التخيل قد يكون من المُحَقَّات . ثم يجوز أن يكون هناك مَعَاوِنُ^(١) خفية علينا من أمور روحانية أو قوى نفسية سماوية ، فإن أكثر أمور الآخرة خفي علينا . وبالجملة ، فإنه إنما لا يجب بطلانه دفعةً لأن المادة لا تكون مستعدةً أول الأمر لقبول تامٍ لفعل التام ، بل للكسر . وكما قلت حدث استعداد آخر وقوى على الفاسل أكثر ، وكذلك على تدرج الانفعال إلى أن يفقد . وكل ما يقبل الأشد والأضعف فليس انفعاله في الاستحالة على هيئة واحدة سواء كان شديد المقاومة أو ضعيف المقاومة ، بل يكون ضرورة في زمان ربما أسرع وربما أبطأ — يُعَلِّمُ هذا من تأمل أصول طبيعية في أمثال هذه المسألة .

(٣٦٦) مسألة : ما وجه الاستغفار للموتى والترحم لهم ؛ وبالجملة استمداد الفيض الإلهي بالأدعية ؟ الجواب من خطه : لعل هذا من المعاون الممثلة للهيئات بتأثير من أوهامنا يتعدى إما إلى تلك النفوس ، وإما إلى أمور خفية علينا تكون مَعَاوِنَ .

(٣٦٧) جواب عن اعتراضات عليه في الشعور بأنفسنا : اعلم أن نفس الإنسان تشعر بذاتها بذاتها ، ونفس الحيوان الآخر يشعر بذاته بوجهه في آلة وهمه كما يشعر بأشياء أخرى بحسّه ووهمة في آلاتها ؛ والشئ الذي يدرك المعنى الذي لا يحس من حيث له علاقة بالحسوس هو الوهم في الحيوانات [٩٧ب] وهو الذي يدرك به النفس ذاته لا بذاته ولا في آله التي هي القلب ، بل في آلة الوهم بالوهم كما يدرك ، وبآلته معاني آخر ، فتكون ذاته فيه مرتين : مرة في آلة ذاته ، ومرة في آلة وهمه . وهو مدرك من حيث هو في آلة الوهم ، فإذا لم يكن شيء مما ليس له ذاته بمدرك لذاته بذاته ، ولا نفس الحيوان . بل ربما أدرك ذاته غيره في غير موضعه . وكان ذلك الغير قوة له ، قد قلت واسترخت . وبقى ههنا بحث آخر : لم صار بعض قوى الأجسام يدرك ما يحصل في موضوعه من الهيئات عن غيره كالوهم ، وبعضه لا يدرك ؟

(٣٦٨) على أي وجه تستكمل النفس بالبدن والحواس استكمالاً ، حتى تستعد لقبول الكمال من العقل الفعال ؟ أعنى : كيف تصير بمطالعة المحسوسات مهَيَّأةً لقبول فيض من فوق ؟ وبالجملة : كيف يصح أن يستكمل ويشرف بما هو أخس منه ؟ فإن كونه مستعداً حالة شريفة صارت النفس بها أشرف منها وهي غير مستعدة . الجواب من خطه : هذه المعاني يصعب علينا اعتبارها ببرهان لم بسبب قصور أفهامنا ، ليس بسبب الأمر في نفسه . وإنما

نصير إلى إثبات الأحكام فيها من جهة الوجود وطريق الإنّ . وحينئذ تتأمل أيضا المقدمات الداعية إلى القول بنقائضها فنفسخها . وقد وجدنا الاعتبار الحسى مبدأ الأحكام عقلية . فإما أن يكون من شأن وجود ماهيات ما في الحس مخلوطة أن يفعل في العقل تلك الماهيات مقشرة ، وإما أن يعد لقبول تلك الماهيات مقشرة من مبادئ آخر . وكذلك الحال في الهيئات التي تحصل للنفس من مزاوله أفعال بدنية والفكر على وجه الرغبة فيها . وتفصيل الأمر في أن الحق : أي الاثنين ؟ — هو صعبٌ وليس مما لا يتوصل إليه بطلب الفكر . فأما أن الأخس كيف يفعل في الأشرف فكما تفعل الصورة المادية في الحس ، والصورة الحسية في الخيال ، وكما تذهل الشهوة عن الغضب وكما يذهل الحس عن العقل . وليس يتعلق الفعل والانفعال بتميز الفعل عن المنفعل بشرفه ؛ ولو كان كذلك لما فعل السم في الحيوان ، بل يتعلق بقوى الفعل والانفعال . وأما أن الشيء أشرف جوهرًا من حيث اعتباره آخر فلا مدخل له في الفعل والانفعال . وكثير من الأمور الشريفة مبادؤها وأسبابها أمور خسيصة . تتأمل الحال في الكائنات ! وهذا الضرب من الكلام المبني على الشرف والضعف إما خطابي وإما جدلي إن كان أقوى . ولعل النفس من حيث هي مستعدة أخس من غيرها من حيث تلك بالفعل . وليس يبعد أن يكون الشيء في جوهره أشرف من غيره ، ثم يكون بحال من أحواله أخس سواء كان لازماً أو لاحقاً عرضياً . وبالجملة ، فإن الشيء من حيث هو مستعد ، إنما يشرف بما هو مستعد لأمر أخس وبعلة باستعداده . وأما بمقايسته إلى شيء بالفعل فلعله يكون أخس منه من حيث لذلك كما له بالقوة ، ولهذا كماله بالقوة ، وإن كان الكمالان والنسبة إليهما بالعكس .

(٣٦٩) مسألة في العقولات وأنها لا تحل الأجسام ، وجواب المتشكك تشكك عليه فقال : إن كان يجوز أن تحل الأعراض الأجسام وهي بسيطة : فلم لا يجوز أن تحلها العقولات وهي بسيطة ؟ الجواب : إن الأجسام لا تحلها الصور والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة ، لا العقولات [١٩٨] ولا غير العقولات . ثم العقولات قد تعقل من حيث هي بسيطة وواحدة . وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا تحلها من حيث هي بسيطة وواحدة . وإنما تشكك في أنه حسب أنه سلم له أن صوراً غير منقسمة تحل الأجسام من حيث هي غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً ، فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يُغنى بها أنها

في وجودها لا تنقسم ، بل شيء آخر . وظنه أيضاً أن لها صوراً بسيطة بمعنى أنها لا تنقسم ثم يعرض لها الانقسام ظن غير مُحَصَّل . وظنه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض : فإنها تنقسم بالعرض ، ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ، لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض ؛ فإنه يقول : العقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد من حيث لا ينقسم لوحدايته ؛ ولا شيء من الأشياء التي تعرض للأقسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث لا يقبل القسمة ، بل لو كان مثلاً شيء لا يقبل القسمة في نفسه يعرض لجسم صار ينقسم بسببه . فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم . والعقول من حيث هو واحد ، معقول هو من حيث لا ينقسم . فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صور الجسم وعرضه شرط في تلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منهما بالفعل كثير غير متناه بالقوة . وهذه الأحوال غير ملائمة للعقولات . والذي كان ذكر المتشكك أن الأمر في العقول كان خلفاً ، ففي الصور والأعراض هو أيضاً خلف ، فليس كذلك . فإنها كلها تنقسم وأجزاؤها تقوم شخصياتها ، وليس شيء منها بسيطاً وحادياً^(١) ، إنما هو بسيط بوجه آخر . ومثال في هذا المعنى أيضاً : الصور المعقولة إنما هي معقولة لما هي عليه في الجوهر العاقل ، وإذا كانت منقسمة فاقسمت ، حصلت هناك غيرية من حيث هي في العاقل ، فإذا عقلت كذلك ، عُقِلَ الفرق لاحتالة بين الاثنين وبين المجموع وبين الواحد . فإن لم يكن إلا اختلاف شكل ومقدار بحسب ما يكون لما هو فيه وكان ذلك داخلاً في المعقول أى في ماهيته من حيث هو معقول ، وجب أن يكون عروض الانقسام يحمل الصورة معقولة ، أعني اختلاف الشكل والقدر والعدد ، وذلك غير واجب فيما ليس له شكل وقدر ، وغير واجب أيضاً أن تكون كل جهة الاختلاف فيما له شكل وقدر وعدد ؛ فإن لم يكن داخلاً فيجب أن لا يكون هناك خلاف بين الشيء وبين ما ليس هو ، أى بين الكل وبين الجزء وبين جزء وبين جزء . ونقول بعبارة أخرى : كون الصورة معقولة هي أن تكون في الجوهر العاقل ، وكونها مختلفة في المعقول هو أن يكون لها في ذاتها وفيما عقلته اختلاف ، وكونها ممكنة فيها الغيرية هو كونها ممكنة أن يحدث فيها في العاقل لها غيرية ، وذلك غير اعتبارها بحال الوجود . وكونها ممكنة أن تنقسم في المعقول هو كونها ممكنة أن تتغير في المعقول بحسب جزء جزء كليهما . فإن كان ليس لها ذلك إلا بحسب

(١) س : بسيط وحداني .

الشكل والقدر والعدد فليس أن تُتعقل في قابل للانقسام إلا بحسب الشكل والقدر والعدد؛ لكن للصور أن تُتعقل من جهة أخرى . فإن كانت تتعقل من تلك الجهة في منقسم فهي قابلة للتغاير والاختلاف ، لا بحسب الشكل والقدر والعدد . فإذن كل صورة معقولة لا اختلاف فيها [٩٨ ب] في المعنى قد تقبل اختلافاً في المعنى ، وتنقسم إلى غير متشابهين لا يشابهان الكل في المعنى ، ليس في القدر والعدد ، وليس كذلك .

(٣٧٠) مسألة في إثبات النفس على الطريقة التي تشككك عليه فيها من الشعور بالذات عند الفرض الذي فرضه وشرحه في كتاب « الشفاء » . قال : المحصل يلزمه أن يمتحن ذاته وشعوره الآن بذاته ، فيتأمل أن شعوره بأنه هو وأن له أعضاء وأفعالا منسوبة إليه هو شعور بهويته من طريق الحس ، أو من طريق الاستدلال . والذي يقع له أنه هو : أهو جلته هذه أو شيء غير تلك الجلّة ؟ وكيف يكون الشعور به الذي هو ذاته الجلّة ، وكثير من يشعر بوجود آنيته لا يشعر بالجلّة ، ولولا التشرّيح لما عُرِفَ قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا تابع . وقبل ذلك كله فقد كان يشعر بآنيته . وأيضا فإن الشعور به يبقى مشعوراً به حينما يفصل مثلاً شيء من الجلّة انفصالاً لا يحس به ، كما يسقط عضو من مجذوم خُدّر . ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحس به ولا يشعر بأن الجلّة تغيرت ويشعر بذاته أنها ذاته كما كانت لم تتغير . وأما الشيء من الجلّة غير الجلّة فإما أن يكون عضواً باطناً أو يكون عضواً ظاهراً . والأعضاء الباطنة قد تكون غير مشعور بشيء منها . والآنية مشعور بها قبل التشرّيح ، وما يشعر به غير ما لم يشعر به ، وانعضو الظاهر قد يعدم ويتبدل ، والآنية المشعور بها واحدة في كونها مشعوراً بها وحدة شخصية . ثم كيف يمكن أن يقال إن الوصول إلى الشعور بالذات إنما هو بالحس ، والحس ينال الظاهر الذي هو الذات المشعور ، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتّحسّ ، وإن تلاقّت ؛ ولا للنفس السليمة فإن النفس السليمة المطلقة السلامة هو الذي لا يُحسّ بحركة الأعضاء فيه . وكيف يمكن أن يقال إنه باستدلال من الأفعال ؟ وذلك لأن الفعل إذا أخذ مطلقاً دل على فاعل مطلق غير معين ، وإذا أخذ مقيداً بالتشخيص مثل فعلى وفعلك ، يكون المنسوب إليه جزءاً من مفهوم الفعل المقيد ، والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل ، وعلى أنك تعلم من نفسك أن هذ الشعور لم تكسبه من طريق الاستدلال من فعلك ولا من طريق الاستدلال من حالك إذا كان اعتبارك سيديدا .

(٣٧١) سئل : بأى قوة نشعر بذواتنا الجزئية ؟ فإن النفس إدراكها للمعاني : إما بالقوة العقلية ، والشعور بالذات الجزئى ليس هو يعقل ؛ أو بالقوة الوهمية ، والقوة الوهمية تدرك معاني مقترنة بمتخيلات . وقد بين أنى أشعر بذاتى وإن لم أشعر بأعضائى ، ولم أتخيل جسمى . فأجاب : قد بان أن المعنى الكلى لا يدرك بجسم ، وبأن أن المعنى الشخصى الذى تشخصه بالأعراض الهيولانية نحو القدر المحدود والوضع المحدود لا يدرك بغير جسم ، ولم يبين أن الجزئى أصلاً لا يدرك بغير جسم ، ولا أن الجزئى لا يقلب فى حكم الكلى ، بل الجزئى إذا كان تشخصه ليس بقدر ووضوح وما يشاكلهما فلا مانع عن أن يشعر به — أظنه العقل . ولم تبين استحالة هذا فى موضع ، ولا بأس بأن يكون سبب ذلك الشخص هيولى وأسر هيولانى بوجه ما إذا لم تكن الهيئة اللازمة للشخصة نفسها هيولانية ، بل كانت من الهيئات التى تخص ما ليس بجسم بتشخصه ، إنما لا يدرك العقل أو النفس العاقلة جزئياً مشخصاً بهيئات مقدرة هيولانية . وأما ما خلا ذلك فقد يدرك ويدرك هذا أيضاً إذا قشره عن الأمور الخاصة ، أو أضاف إليه [١٩٩] الأمور الخاصة مأخوذة كلية ؛ والأمور المتجردة إما شخصيات نوع تتميز بخواص وتذكر ذاتها كما هى ، وإما أفراد ليس ينقسم نوعها بمخصصات بل النوع فى ذات واحدة ليس يحتاج إلى أن يتميز إلا بالتنوع ، فهذه تدرك أيضاً ذاتها بنوعيتها . ثم ههنا نظر : فى أنها هل تدرك الصنف الأول بشخصيتها ؟

(٣٧٢) سئل : كيف أعقل ذاتى ، والمعقول هو المعنى الكلى القائم ؛ وأنا إذا عقلت ذاتى فقد تجردت ، وحينئذ أكون قائماً بحدى مقام الكلى ، وكل قائم بحده مقام الكلى فإنه مجرد لا تحاطه قوة الانفعال ؛ فكيف يدخل حينئذ على ذاتى ما يمنعه التجرد الذى له ؟ فأجاب : إن لم يُسمَّ هذا الشعور بالذات عقلاً ، بل خُصَّ اسمُ العقل بما كان من الشعور للكلى المجرد ، كان للقائل أن يقول : إن شعورى بذاتى غير عقل وإنى لست أعقل ذاتى . وإن سُمى كل إدراك من تجرد القوام عقلاً ، لم يُسَلَمَ أن كل معقول لكل شئ معنى كلى قائم بحده ، بل لعله إن سُلِمَ قائماً يُسَلَمَ فى المعقولات الخارجة . على أن حق هذا أن لا يُسَلَمَ مطلقاً . فليس كل شئ له حد ، وليس كل معقول إنما هو متصور بسيط ، بل قد يعقل الشئ بأحواله فيُدرك حده مخلوطاً بعوارضه . وكذلك إذا عقلت ذاتى عقلتُ حداً مقروناً به عارض لازم . على أن الواجب أن قولنا أن المعقول هو الكلى أى من الأمور المختلطة المشتركة فيها ، وإنما

المقول على الإطلاق الذى يعم كل شيء ماهيته مجردة أو مقرونة بما يعقل معه ؛ ثم يعرض فى بعض الأشياء أن تكون تلك الماهية كلية مشتركا فيها بقوة أو فصل ، وبعضها لا يكون كذلك .

(٣٧٣) لعل العقل الذى يدرك المقولات ليس يعنى به مجرد الشعور المجمل بالذات ، بل بعد ذلك . فليُفكَّر فيه .

(٣٧٤) سئل : هل تشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها ؟ وما البرهان عليه إن كان كذلك ؟ فأجاب : يُحتاج أن يُفكَّر فى هذا . ولعلها تشعر بذواتها بآلات أولل هناك شعوراً بأمر مشترك من الأطلال ، أو لعلها لا تشعر إلا بما يحس ويتخيل ولا تشعر بذواتها وقواها ولا أفعال قواها الباطنة . يجب أن يفكر هذا .

(٣٧٥) سئل : لى شعور بأنى أبصرت ، أعنى هذا الإبصار الجزئى ، ولا شك أن للحيوانات الأخر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها . فبأى قوة أدرك هذا المعنى ؟ وكيف الحال فيه ؟ فأجاب : لعل بينى وبين إبصارى آلة جسمانية بارزة ، وبين إبصارى لإبصارى آلة جسمانية باطنة ؛ ولعل بين إدراكى لذاتى وبين إبصارى غيرى أو بين إبصارى لإبصارى غيرى فرقا . ويجوز أن يتوسط بينى وبين إبصارى غيرى وبين إبصارى لإبصارى أيضا لغيرى الذى هو غيرى متوسط ، ولا يجوز أن يكون بين ذاتى وبين إدراكى لذاتى متوسط . ثم عهدنا كلام طويل نسأل الله أن يوفقنا لقضائه على وجهه بكاله ؛ فما من توفيق إلا بالله جلّت عظمتة .

(٣٧٦) سئل فى بعض المواضع أن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته ، ولم يبرهن عليه . فأجاب : إذا كان يعقل أنه عقل غيره ؛ والمقدم واجب .

(٣٧٧) سئل : قيل إن الصورة الكلية القائمة بجدها إذا حصلت لشيء آخر صار ذلك الشيء بها عقلاً ، والشيء إنما يصير عقلاً بأن يتجرد غاية التجرد ؛ وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده ؟ فإن قوله يصير به الشيء عقلاً معناه : يصير به الشيء مجرداً . فأجاب : معنى [٩٩ب] « صار » ليس أنه صار حينئذ ، بل معناه أنه دل على كونه كذلك . وهذه كلمة تستعمل مجازاً .

(٣٧٨) سئل عن البرهان على أن العقول التى لم تهذب ولم تكمل لا تدرك المقولات

بعد المفارقة . فقال : لأنها لو لم تَحْتَجِجْ إلى العقل بالملكة وحصول المبادئ لها إلى البدن ،
 لكان يمكن أن يتوصل إلى المبادئ من غير الاعتبار . ولا شك أن العقل بالملكة مهيمٌ
 للعقل بالفعل وأن بعض العقل بالفعل أيضا يحتاج إلى زيادة على الملكة ، فإنه يحتاج بعد العقل
 بالملكة إلى اعتبارات جزئية . فأما التقدير فلا أعرفه ، ولعله أن يتمكن من تصور المفارقات .
 (٣٧٩) سئل عن البرهان على أن النفوس الكاملة تعقل بعد المفارقة — فقال : إن العقل
 بالفعل اتصال النفس من جهة قوتها العاقلة بالمبدأ المرافق الذي لك أن تسميه العقل الفعال .
 فإذا حصل استعداد كامل وكان الفعل غير محجوب بذاته وكان بعض ما يشغل عن جهة
 الفاعل قد زال — وجب الإعطاء والقبول .

(٣٨٠) تُشَكِّكُ عليه بأن النائم لا يشعر بذاته ، فقال : النائم يتصرف في خيالاته كما
 كان في اليقظة يتصرف في محسوساته ؛ وكثيراً ما يتصرف في أمور عقلية فكرية كما في
 اليقظة . وفي حال تصرفه ذلك يشعر بأنه هو ذلك المتصرف كما هو حال اليقظة ، فإن انتبه
 وذكر تصرفاته ذكر شعوره بذاته ، وإن انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره بذاته ولم
 يكن ذلك دليلاً على أنه لم يكن شاعراً بذاته . فإن ذكر الشعور بالذات غير الشعور بالذات ،
 بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات ، واليقظة أيضاً قد لا يذكر شعوره بذاته
 إذا لم ينحفظ في ذكر مزاوالات كانت له لم يغفل فيها عن ذاته .

(٣٨١) تُشَكِّكُ عليه بأن ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم ، لم نشعر بذواتنا .
 فقال : قد سلف أن لنا نشرة هيئة أعضائنا البارزة ونشرة أعضائنا نحن ، وإن تغيرت هيئة أعضائنا
 الشخصية في اليقظة حقيقة وفي النوم مجازاً ، فليس المشعور به الواحد الغير المتبدل هيئة الأعضاء .
 ولا يجوز أيضاً أن يكون أمراً كلياً ينحفظ مع كل تبدل انحفاظ الكلي ، لأن المشعور به
 جزئي . ولا يجوز أن يكون أمراً شخصياً ينحفظ مع التبدلات انحفاظ الجزئي المقارن للتبدلات
 من شيء من أعضائنا — قد يُبَيَّنْ ذلك ، فهو إذن شيء آخر . وأيضاً فنهْبُ أنا لا نشعر بذاتنا
 ما لم يُتَخَيَّلْ لنا هيئة أعضائنا في النوم : هل تدل هذه القضية إلا على المقاربة بين الشعور
 وبين التخيل ؟ ولا مانع من أن يكون شعور شيء يقترب به تخيل شيء^(١) ، وليس في ذلك
 ما ينقض المذهب أو المقدمة ، فإنه ليس كل ما لا يكون الشيء ما لم يكن هو هو الشيء .

(٣٨٢) مسألة : سئل عما ذكر في مواضع من أنه محال أن تفيد الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة . الجواب : إنما هو محال لأن الوجود معنى يقع على الأشياء بتقدم وبأخر . و بعض الوجود حظه من الوجود آكد مثل الجوهر والقائم بنفسه ، و بعض المعاني وجوده في الدرجة المتأخرة ؛ وكل ما هو علة بالذات فإن حظه من الوجود إما مساو لحظ المستفيد منه إن أمكنه ذلك ، وإما أسبق منه وأوكد . فما ليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن يكون غيره ينال منه حظ القوام بنفسه ، لأن العلول يجب أن لا يكون آكد وجوداً [١١٠٠] من العلة ، وأيضا فإن الصور الجسمانية تفعل بتوسط المادة ، وذلك يتم بوضع . ومعناه أن الصورة إذا كانت قائمة بالمادة ، كان مصدر الأفعال عنها قوامها ونحو وجودها ، وكانت المادة تخصص أفعالها بأن يكون لها مبدأ توسط ، وإلا لكانت القوة يصدر فعلها عن ذاتها من غير مشاركة المادة ؛ فكان فعلها أتم في الوجود من ذاتها ؛ فيجب أن تكون أفعال القوى المادية مخصصة عما لها من كونها مادية ، فتكون تفعل فيما لمادتها إليها نسبة ما ، ولا تفعل فيما ليس لمادتها إليها نسبة . ولذلك لا تفعل في البعيد جداً وفي المستور وفي الذي ليس في وضع ما خاص وأما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في تخصص أفعال القوى الجسمانية بنسب حقا ؛ لكان لقلب أن يقلب فيقول : وغير الجسم لا نسبة له إلى الجسم ، فلا يكون منه الجسم . فجوابه : إن الشيء إذا صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدّر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة . وإنما يكون بتوسط المادة مما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل . والشيء الذي ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانسبة له إلى الجسم ، بل له نسبة ما إلى الجسم ، إلا أنها ليست تختلف . فإذ ذلك إذا حصلت المستعدات لم يفتقر إلى شيء غير النسبة التي بين غير الجسم وبين المستعدات ؛ فلذلك تتشابه الانفعالات . وأما الشيء الذي صار قوامه معلقاً بالموضوع ، ومصدر فعله معلق بما به قوامه من الموضوع . فليس يكفي وجوده ووجود المستعد كيف كان ، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه فيها توسط . وذلك التوسط غير متشابه ، فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة ، وتوسط الموضوع بين القوة التي فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابهة — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستعد ، ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القرب والبعد . وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له التوسط الخاص

بالموضوع محالٌ ، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة ، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفعنا لوازم الوضع ، فتكون حينئذ القوة ؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعل بلا توسط الموضوع ، فليس الحُجُج إلى أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه . وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له وإن وُجدت نسبٌ أخرى ، وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حاله ، حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك التخصيص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعِدَّات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ، وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لا وضع له . وبعبارة أخرى : مصدر فعل القوة الجسمية قوامها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فصدر فعلها يكون بالموضوع وحيث الموضوع . وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أو جسماني ، وبالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع [١٠٠ب] ، — لا على أن يفعل ، بل على أنه يفعل به . والأشياء البريئة عن المادة لا تكون في الموضوع موصلاً للتأثير إليها متوسطاً في التأثير ، بل إن قصد إليها فعل فمن القوة لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع . وقد مُنِعَ هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإنما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعِدَّات ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض فعلها حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام تحتاج في انفعالاتها إلى توسط من موادها فهو غلط ، لأن المادة هي المنفصلة نفسها ، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره ؛ وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة ؛ والشيء الذي فيه قوام الفاعل ، فالشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه يفعل حيث هو وحيث له نسبة وضعية .

(٣٨٣) سئل : كيف تؤثر النفس في البدن والنفس لا وضع لها ، وقد بين في مواضع أن ماله وضع لا يؤثر فيما لا وضع له ؟ فأجاب : ما بين كذا ، بل يُبَيَّن أن ما ليس له وضع لا علاقة له مع ذي وضع ؛ فإن قيل في موضع ما ليس له وضع واقتصر على هذا القدر فقد عني به ما هو مجرد بذاته وعلاقته في وجوده أو حدوثه .

(٣٨٤) فصل من خطه : إن كانت صور العناصر تفعل بلا توسط ما يحدث فيها من المزاج تَمَعَّتْ بلا مزاج ، ولفعلت صورة النار ما تفعله صورة الماء ، وإن كانت تفعل بالمزاج فتفعل بكسر إفراطات الكيفيات فعلا هو كسر إفراطات أفعالها . وليس شيء من كسر إفراط أعمال الكيفيات صورة عظم ولا لحم ولا عصب ؛ وإن كان اختلاف ذلك بسبب اختلاف الآلات . والآلات أيضا معلولة للمزاج ، — نُقِلَ الكلام إلى الآلات . ولو كان تحريك الروح بسبب قوة مزاجية فيه تحرك الجسم كَحَرَكِ إلى جهة واحدة . فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد .

(٣٨٥) من خطه : بذور الحرك إما أن تحرك بقوة ترسلها إلى المتحرك تكون هي الحركية القريبة كما نظن أن النار تحرك ما يتصعد بأن يسخن ، وأما باللازمة كما يعتقد في المدفوع المصاحب ، وأما لاعلى أحد الوجهين . الحرك الذي يحرك بإرسال قوة فهو محرك غير قريب . الحرك يختلف فعله : إما لأنه كثير غير واحد ، فيقوى الواحد منه على تحريك قدر من صنف واحد دون قدر ، أو تحريك جنس ونوع وطبع غير جنس ونوع وطبع ، وإما لأن المنفعل المتحرك يختلف فيختلف انفعاله عن الواحد ، وإما لأن الفرض مختلف والحاجة في وقتين من جنس واحد مختلف لمحرك واحد . المنفعل يختلف إما بسبب وجوده وعدمه بأن يكون تارة أكثر ، وتارة أقل ، أو معلوما أو بحسب كيفية أن يكون مثلا تارة أزم لوضعه ، وتارة أبرأ منه : أو يكون مثلا تارة أنفذ في المسلك ، وتارة أعصى .

(٣٨٦) الموضوع للتحريك إما أن يكون تأثير الحرك فيه مقدارا بحسب الحاجة فيحرك منه مقدارا دون مقدار ، كما يعتقد من أن الطبيعة تُفرغ في البحران من الدم مقدارا دون مقدار بحسب الحاجة مع إمكان دفع الباقي ؛ وإما أن يكون التأثير غير مقدر بل بحسب انفعال المتحرك ، وبقدر ما يمكن أن يتحرك .

(٣٨٧) الأشياء المختلفة في المزاج والكيفية قد تبعد فيه حتى يكون المزاج يشتد فيحدث في الشيء ميلٌ بسببه إلى جهة [١١٠١] ما ليس يحدث لما لم يشتد مثل أن الرصاص يسخن فلا يحدث فيه ميل إلى ما فوق ، وقد يسخن حتى يحدث فيه ميلٌ ما إلى فوق . والأول لا يعزى من مخالفة ما هو دونه في الاستعداد ولا يخالفه في الميل بالفعل .

(٣٨٨) ما لم يختلف الميل بالفعل لم يختلف في الانفعال عن القاسر ، فإن القدر من

الماء المُسَخَّن الذي لم يبلغ أن يحدث له ميلٌ بالفعل إلى فوق يحتمل من القاسر ما يحتمله قدرٌ مثله باردٌ .

(٣٨٩) قد يقع اختلاف في الاستعدادات غير محسوس التفاوت فيجب أن تكون كمالاتها غير محسوسة التفاوت .

(٣٩٠) إذا تحركت أشياء من الحركات إلى اجتماع ما ، فإما أن يكون كيف اتفق ، وإما أن يكون إلى نسبة ما بينها محفوظة .

(٣٩١) إذا تحركت أشياء إلى نسبة ما ثم اختلفت في عدة أشخاص وزالت عن النسبة زوالاً ما ، فيكون إما للفاعل المختلف بالعدد ، وإما للموضوعات المتحركة .

(٣٩٢) إذا كان المحركُ واحداً والمادةُ غير مختلفة والغرض واحدٌ ، لم يختلف ما إليه تنتهى الحركة .

(٣٩٣) إذا كان الغرض واحداً والمادة مختلفة اختلافاً متباعداً ، وليس استعمالها مقدارا بحسب الحاجة بل بحسب الانفعال ، كان الذى إليه الحركة مختلفاً اختلافاً متباعداً .

(٣٩٤) فى هذا بعينه : إن كان الاختلاف ليس متباعداً أمكن أن يكون الاختلاف ليس متباعداً .

(٣٩٥) وإذا لم يكن الاختلاف متباعداً والمسألة بمجالها ، لم يمكن أن تكون المادة والمنفعل مختلفاً اختلافاً متباعداً ، وبالعكس .

(٣٩٦) تكون جزئيات الحيوان والنبات إما أن يكون من مواد لها مجتمع الاختلاف فيها إما مطلقاً وإما بحسب تمكن الاستعمال الموجه نحو الغرض ، أو يكون من مختلف ؛ وكل ذلك إما أن يكون المحرك واحداً أو مختلفاً .

(٣٩٧) إن كان المحرك واحداً فيها والمادة على إحدى حالتى الاتفاق ، لم يمكن أن تكون المنفعلات حين يكمل فيها الغرض إلا شباهاً فى كل شيء ما لم يعرض سبب خارج ، أو أشباهاً فى النسبة دون الكم إن كان هناك عَوَزٌ فى المادة واختلاف فى الكم ليس صائراً بحسب تقدير الحاجة . إن كان المحرك فيها واحداً والمادة متباعدة الاختلاف وجب أن يكون ما ينتهى إليه التحريك متباعد الاختلاف ليس يحفظ النسبة .

(٣٩٨) إن لم يكن ما ينتهى إليه التحركُ فيها متباعد الاختلاف والمادة متباعدة

الاختلاف ، فالحرك غير واحد بل مختلف في القوة والتمكن .

(٣٩٩) جزئيات الحيوان من نوع واحد : إما أن تكون من جميع مواد البدن أو الفصل . ولو كان من جميع مادة البدن فإما أن يكون على تمكن التقدير بحسب الحاجة ، أو على وجوب الفعل والانفعال بحسب وصول الفاعل إلى المنفعل . ولو كان بحسب الثاني لكان تنجذب المواد كلها فيرق البدن المتكون منه ، فإذا هو بحسب التقدير . وأيضا لو كان من الفصل الذي يمكن أن يفصل من البدن ويبقى الباقي كفاية للحياة ليرق البدن . فإذا هو من الفصل . (٤٠٠) الفصول متباعدة الاختلاف والكائن من الجزئيات غير متباعدة الاختلاف ، فإذا ليس الفعل والانفعال بحسب الوجوب ، بل بحسب التقدير .

(٤٠١) المواد مطيعة بحسب قسمة التقدير ، والكائنات فيها اختلاف وإن لم يكن متباعدة ، فوجب أن يكون بحسب اختلاف الفاعلين الأقربين ؛ فإنه إن كان الفاعل أقرب واحدا والتمكن من التقدير واقعا لم يقع اختلاف أصلا كما علم .

(٤٠٢) الفاعل الواحد إذا كان [١٠١ب] سببا لهذه فإما أن يكون بإرسال قوة ، وإما أن لا يكون . فإن كان بإرسال قوة فالحرك القريب القوة ، وإن لم يكن بإرسال القوة لم يجوز أن يقع اختلاف أصلا أو وجب أن يقع اختلاف متباعد .

(٤٠٣) الأمور الخارجة النَّاتِيَّة لا تختص بمنفعل دون منفعل والحرك لمزاج الحيوان مختص ؛ فليس هو إذن من المفارقات للموضوع والمباينة لها ؛ فهو إذن قوة فيها .

(٤٠٤) سئل : ما المانع من أن يكون ما نشعر به من ذواتنا المزاج الخاص بكل شخص ؟ الجواب : لأنه صح أن النفس ليس بمزاج ، وأنا لا نحس ذواتنا كيفية .

(٤٠٥) سئل : ما البرهان على أن الذي يبصر ويسمع ويتوهم ويتخيل ويفكر ليس هو المزاج ؟ ولم يجب أن يكون جامع أخلاط الحيوان هو النفس ؟ الجواب : لأن كل واحد من هذه تثبت واحداً بعينه ، والمزاج يتبدل ، ولو لم يثبت التخيل واحداً بعينه لكان التخيل القديم يبطل ، فيحتاج إلى استئناف اكتساب بالحس . وليس لقائل أن يقول : المزاج لا يتبدل إلا شيئاً قريباً ، فإنه إن تبدل قليلاً وأقل قليل فليس هو عين الأول . لكنه يجوز أن يفعل في إعداد المادة لحفظ الصورة أو صلاحها للصورة الواحدة فعل الأول ، لأن الأشياء المتباعدة

قد تشترك في فعل واحد ؛ فكيف المتقاربة !

(٤٠٦) سئل : هل يجب أن يكون لكل عضو على مزاج خاص كالدماع والقلب والعين ، جامع خاص لأخلاقه ، أم يكفي للجميع جامع أو حافظ واحد ؟ الجواب : لكل عضو مزاج وقوة حافظة خاصة تنبعث عن القوة التي كانت في المبدأ المشترك ؟ فحركته إلى الانفصال .

(٤٠٧) سئل : ما البرهان على أنه ليس بين النفس وبين ذاتها آلة ؟ الجواب : لأن هذه الآلة إما أن تكون الفاعلة القريبة وليست هي المدركة القريبة ، أو تكون الموصلة ؛ وإنما توصل إلى المغارق .

(٤٠٨) سئل : قيل إن الوجود من حيث هو عام إما أن يكون معلولا — فما قولك في وجود الحق الأول ؟ وإما أن يكون غير معلول — فيكون كل وجود غير معلول . ثم قيل في جوابه : إن حقيقة الأول هي الواجبة ، والوجود العام من لوازمها ، فلا تكون إذن حقيقته مشتركا فيها ؛ والكلام في الواجبة كالكلام في الوجود ، فإن الواجبة أيضا يمكن أن يقال فيها ما قيل في الوجود .

الجواب : نقيض قوله : «إما أن يكون معلولا» ، ليس : «وإما أن يكون غير معلول» ، بل : «وإما أن لا يكون معلولا» . ولازم هذا هو أنه ليس كل وجود بمعلول ، لأن كل وجود ليس بمعلول كقولك : وإما أن لا يكون الحيوان ناطقا بمقابلة هذا . ثم الوجود من حيث هو عام بالفعل معلول ، لأنه من حيث كذلك معقول فقط لا وجود له في الأعيان . فإن غنى بالعام الوجود من حيث هو وجود فهو وجود فقط ومسلوب عنه كل ما مفهومه شيء غير الوجود ، سواء كان من حيث هو وجود الأول أو وجود غيره . ثم الوجود من حيث طبيعته يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ، والوجود من حيث الطبيعة يلزم واجبية الأول لأن هويته أنه يجب وجوده ؛ والوجود من حيث الطبيعة فيه من لوازمه لا من مقوماته ، فإنه لا يقوم له فيشترك فيه فيصير مركبا من مشترك وخاص .

(٤٠٩) سئل : لم يجب أن يكون تميز عدم الممكن عن الوجود بعلة ، وأن إمكان الشيء لذاته لا لملة ؟ الجواب هو في حالي وجوده وعدمه ممكن : لا العدم يخرج به إلى الامتناع ، ولا الوجود إلى الوجوب . ولو خرج بالعدم إلى الامتناع أو بالوجود إلى الوجوب لكان هو في كل حال له [١١٠٢] ضروريا^(١) . ولو خرج لوجوده إلى الوجوب وبطل الإمكان

لخرج لعدمه إلى الامتناع . وبطل الإمكان ، بل قوة الإمكان موجودة له في الحالين جميعا .
(٤١٠) سئل : الثَّوَرُ المعقولة إن كان يتناع وجودها معا فسواء كانت القوة العقلية مقترنة بالبدن أو كانت مفارقة ؛ وإن لم يتناع وجودها معا وجب أن يوجد معا في القوة العقلية قبل المفارقة . الجواب : الصور المعقولة غير متانعة حتى الأضداد ، فليس السبب من جهة القابل ؛ فإن القابل يقبل معاً المتقابلات وأجزاء القضايا وأجزاء الحدود ؛ ولكن النفس منا تُشغل بشيء عن شيء ، ولا تخلو عن مجاذبة حِسِّ أو تخيل أو شوق .

(٤١١) فصل من كلامه : كل ما ندركه فإنه من حيث ندركه في الذهن فحقيقته متمثلة في ذهنك ضرورة ، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلا في الأعيان وبلحظة ذهنك فالمعْدوم لا يدرك ؛ وإما أن يكون في ذهنك وهو الباقي ضرورة .

(٤١٢) سئل : لم صار المحسوس القوي يمنع الحس من إدراك المحسوس الضعيف ؟ الجواب : إنما يمنع ذلك لأحد شيئين أحدهما ضرر انفعالي يحدث في المادة كما يفعل الضوء القوي واللون القوي ؛ والآخر لأن كل متمثل يبقى زمانا تاما ، فإن بقي بعد مفارقة المحسوس كان الضعيف في جانب المقابلة ، فإن البياض الضعيف عند البياض القوي سواد أو حمرة أولون آخر ، ومن المستحيل أن يجتمع شبح بياض وغير بياض متميزين في قابل منطبع .

(٤١٣) سئل : ما الفرق بين اليقين والمشاهدة ؟ فإنه قال في وقت ما هذا معناه : إن اليقين هو أن يحضر الذهن المطلوب مع الحد الأوسط مع مزاحة القوى الآخر ، وإن المشاهدة هو أن يحضر المطلوب الذهن مع زوال سائر الموانع حتى لا يمكن للقوى الآخر المزاحة ، فما معنى هذا ؟ الجواب : اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة ، والمشاهدة تمنع كل شيء عن المقابلة كما أن المبصر عند ما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر ، واليقين من حيث هو يقين إنما يكون بتمثل الحد الأوسط ، والمشاهدة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط فكأنه غير محتاج إليه .

(٤١٤) سئل : ما البرهان على أن التعقل هو استحضار صورة العقول في العقل ، والعقول الفعالة ليست هذه سبيلها ؟ وما المانع من أن تكون عقولنا أيضا تلك سبيلها ؟ ولا ينتفع بالبرهان المذكور في « كتاب النفس » : أن القوة العقلية لا تدرك بألة جسمانية ؛ فإنه ما بان لنا بهذا البرهان أيضا أن العقول الفعالة ليست بأجسام ولا ذوات أجسام . الجواب :

الصورة المفارقة لا يقال لها مُتَعَقِّلَةٌ إلا باشتراك الاسم . إنما التعقل في الفرق الأخرى وهو الاستثناف . ثم لا فرق بين الصورة المستحضرة والصورة اللازمة في أنها تستحيل فيما يستحيل فيه ؛ ولا يجوز أن تكون صورة عقلية في منقسم ؛ وهذا برهان أعم من المختص بأنفسنا دون العقل الفعال ليعلم أن البرهان هو على أن الصورة العقلية لا توجد في جسم : لا وجوداً مُسْتَأْنَفًا ولا وجوداً لازماً ، لأن البرهان ليس يتعلق إلا بأنه لا يجوز وجوده في الجسم وفي المنقسم ، ليس على أنه يجوز حدوثه منه . لكننا إذا تكلمنا عن أنفسنا تكلمنا في وجودٍ حادث لأن تعقلنا حادث ، فكان ذلك نظراً بالعرض لا بالذات .

(٤١٥) سُئِلَ : لم لا يجوز أن تكون نسبة المقولات إلى العقل كسبة الوجود والوحدة وسائر اللوازم إلى الأجسام والموضوعات التي هي فيها وجود الأعراض في الموضوع [١٠٣ ب] ، فلا يلزم في حلولها الأجسام ما ذكر في « كتاب النفس » ، لا سيما ونحن نعلم أن العقول الفعالة ليس تَحْتُلُها المقولات بل بفعلها ، وتكاد أن تكون نسبة المقولات إليها كنسبة اللوازم إلى الأجسام . الجواب : هَبْ أن نسبة المقولات إلى العقل أو النفس نسبة اللوازم ، أليست هي صور لا يجوز أن تقع فيها القسمة المذكورة ؟ وإذا كانت في الأجسام لازمة أو حادثة فإنها جائز أن تقع فيها تلك القسمة ، فالخلف ثابت ، قد قلنا إنه ليس يتعلق بالحدوث ، بل بالوجود . ثم لو كانت هذه الصور المقولة لوازم لأنفسنا ، كانت موجودة فيها دائماً وذلك كونها متصورة ملحوظة ، — فما كنا نجعل ذلك .

(٤١٦) سُئِلَ : ما البرهان على أن العقول الفعالة ليست بأجسام ؟ فإن البرهان إنما قام على أن الشيء الذي ينفصل عن المقولات وتَحُلُّه المقولات ليس بجسم . فأما أن الشيء الذي يفعل المقولات ليس بجسم ، فما بان . الجواب : لم يقم البرهان من حيث يحدث بل من حيث يوجد أي وجود كان . قد فُرِغَ من هذا ؛ واجعل بدل : « يحل » ، « يوجد » ، وبرهن ذلك البرهان بعينه . فإما أن يكون حقاً فيهما ، أو باطلاً فيهما ، ليس لكونه حالاً متبدلاً تأثيراً في استمرار صحته ، ولا بكونه موجوداً لازماً تأثيراً في منع استمرار صحته .

(٤١٧) سُئِلَ : ما الذي يمنع أن يكون حمل الوجود العام على الوجود الأول وسائر الموجودات حمل الجنس ؟ وما الذي دعانا إلى أن نقول إن حمله عليها حمل اللازم ؟ وكيف حمل الممكن العام على الممكن الخاص ؟ الجواب : الموجود لا يدخل في المفهومات ألبتة

دخول مقوّم أى جزء . فإن دخل فى مفهوم شىء فى مفهوم الأول فقط ، والجنس لا يدخل فى ماهية واحدة فقط ، بل أقله فى ماهيتين . والممكن العام لا بعيد أن يكون داخل فى مفهوم الممكن الخاص إن جُعِلَ مفهومُ الخاص هو أنه غير ضرورى : أى فى الوجود والعدم . وإن جعل كونه غير ضرورى اسماً للزم الخاص لا لماهيته وحقيقته من حيث هو ممكن خاص ، إن كانت له فى نفسه حقيقة غير مفهوم هذا السلب — كان الممكن العام من لوازمه ؛ إن كان مفهوم الممكن العام هو أنه غير ضرورى فيكون مفهومًا لا لحال الممكن العام ، بل لنفس حقيقته . وذلك لأن السلوب كلها لوازم لا مقوّمات إلا للسلوب . فإن كان الممكن العام ليس مفهومه مفهوم : ليس متمتع ، بل له مفهوم يلزمه أنه لس متمتع ، وللممكن الخاص مفهوم ليس أنه غير ضرورى وإن كان يلزمه أنه غير ضرورى ، — فيجب حينئذ أن ينظر : هل يدخل مفهوم العام فى مفهوم الخاص ؟ وعندى أنه إن كان ، فسدخل فى الممكن الخاص . ثم لا يكون جنسًا ، لأنه لا يكون له فيه شريك ، لأنه وإن كان مقولاً على الواجب فله لا يقال عليه قول الداخلات فى المفهوم ، بل قول اللوازم ، أو لعل الأمر بخلاف هذا ، وبقي إلى أن يُحصل المفهومات التى ليست سلوبًا مجردة لهذه ، ثم ذكر أنه لم يحصلها إلى هذه الغاية — إلى كلام يشبه هذا .

(٤١٨) فصل من كلامه بخطه : إذا وجد الشئ وقتاً ثم لم يعد ، واستمر موجوداً فى وقت آخر ، وشوهد ذلك أو عُلِمَ — عُقِلَ أن الوجود واحد ، بل لم يمكن غير ذلك ، فإن هذا حد الواحد الزمانى . وأما إذا عدم فليكن الوجود السابق ، وليكن المعاد الذى حدث بـ وليكن المحدث الجديد جـ ، وليكن بـ فى الحدوث وفى الموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالف حـ إلا بالعدد مثلاً فى الموضوعين المتشابهين ، فلا يتميز بـ عن حـ فى استحقاق أن يكون آ منسوباً إليه دون حـ ؛ [١١٠٣] فإن نسبة آ هو إلى أمرين متشابهين من كل وجه ؛ فليس أن يجعل آ لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر . فإن قيل : إنما هو أولى لبـ دون حـ لأنه هو كان لبـ دون حـ ، فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب فى بيان نفسه ؛ بل يقول الخصم إنما كان حـ . بلى ! إذا صح مذهب من يقول إن الشئ يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفسد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود — أمكن أن يقول بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه ، أخرى سواء سلم أنه شئ من حيث هو

ذاته بعينها ، أو لم يسلم له ذلك . وإذا لم يُسَلَّم فهو فاسد في الحال ، وإذا سَلَّم احتاج إلى ضرب من النظر ؛ وإذا لم يسلم ولم يحصل للمعدوم في حال العدم ذاتٌ ثابتة ولم يفرق بين الثبات والوجود وبين الحصول والوجود لم يكن أحدُ الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له آ ، وهو الوجود السابق دون الحادث الآخر ، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو يكون ولا واحد منهما مُعَادٌ^(١) . وإذا كان المحمولان الاثنان يوجِب أن يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فإن استمر موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً ، وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين . فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير . والحال في الوجود المتكرر كالحال في الذات المعادة . ولم لا يكون الوجود نفسه مُعَاداً فيكون الوقت أيضاً معاداً فيكون الحدوث أيضاً معاداً ، فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان ، بل واحد بعينه مُعَادٌ ؟ ثم كيف يكون العود ولا اثنينية ، وكيف تكون اثنينية ويجوز أن يكون المعاد هو بعينه الأول ؟ ثم قول من يريد أن يهرب من هذا منهم ويقول : الوجود صفة ، والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشيء ولا موجودة ، وإن الوقت أو بعض الأشياء لا يحيل الإعادة ، وبعضها يحيل حتى لا يلزمه أن فرض الإعادة المعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً ، وذلك خُافٌ ، قول مُلَفَّقٌ يفضحه البحث المحصّل .

(٤١٩) سئل البرهان على أن ما يعقل غيره يعقل أنه يعقل ذلك الغير حتى يلزم منه أنه يعقل ذاته . الجواب : ذلك بالقوة القريبة أو الفعل والأشياء الواجبة الأحوال . فإن ما يمكن أن يكون فيها فهو واجب ، والأشياء الممكنة الأحوال فيمكن أن تكون فيها الأحوال وما يلزم الأحوال ويقوم الأحوال . وكونه أنه عقل بالفعل يدخل في معقولية ذاته ، فإن ذلك جزء هذه الجملة المعقولة ؛ فهو قبله بالذات .

(٤٢٠) أن نشعر بذاتنا بحيث أنه معقول أو عاقل بالفعل فهو فينا بالإمكان ، وفيما يجب فيه ما يصح بالفعل .

(٤٢١) سئل : بأي قوة أشعر بأني أبصرتُ أو سمعتُ ؟ الجواب : بالنفس الحيوانية

أو الناطقة من طريق القوة الوهمية إذا اندفعت الصورة المحسوسة من الحس الظاهر إلى المشترك إلى المصور إلى الوهم تصوراً بعد تصور متكرر .

(٤٢٢) سئل : إننا نشعر بذواتنا ، فهل يكون ذلك بتعقل أو إدراك آخر؟ وإنما يمكن أن نحقق أننا نعقل إذ بينا أن لنا حقيقة ذواتنا ؛ فإن أمكن أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل ، فالحاجة إلى أن نقول إننا نعقل ذواتنا وتتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا ؟ الجواب : ليس يتعلق [١٠٣ب] الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة . ولو كانت خارجة لم تكن الأمور المعدومة تعقل ، بل من حيث هي فينا . وليس الملاحظة وجوداً لها ثالثاً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية . إلا أنا على سبيل التوسع نقول : تلاحظ حقائقها تشبيهاً لها بالمحسوسات على مجرى العادة ؛ وعند التحقيق المحسوسات أيضاً ملاحظتها حصول حقائقها التي هي بها محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

(٤٢٣) سئل : أحسب أننا نعقل ذواتنا ولم يَبْنِ بعد أنه هل يجوز أن يعقل بآلة جسمية أم لا ، فلم لا يجوز أن تحصل القوى العاقلة في القوى الوهمية فتشعر القوى الوهمية بها ، كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية فلا تكون ذات القوة العقلية هي حاصلة لذاتها بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ليست هي حاصلة لذاتها بل مثلاً للقوة العاقلة ؟ الجواب : فينا أولاً أننا ندرك بها المعاني الكلية وما يجري مجراها ، وأخرى بها ندرك الجزئيات . والكلية من القوة التي بها يدرك الكلية يدرك بما يدرك به الكلية ، وذلك سَمَّه ما شئت ؛ لكننا نسميه القوة العقلية .

(٤٢٤) لا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي . وقد عرف ما يوجب الإدراك العقلي . وأما الشعور فأنت إنما تشعر بهويتك ؛ لست إنما تشعر بشيء من فواك حتى يكون هي الشعور بها حينئذ لاتكون شعرت بذاتك ، بل بشيء من ذاتك ؛ ولو شعرت ذاتك لا بذاتك بل بقوة حسّ أو تخيل لم يكن الشعور بها هو الشاعر ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، وأنت الشاعر بنفسك . ثم إن كان الشاعر بنفسك قوة هي في نفسك وقائمة بها ، فيكون وجود نفسك بقوتها لنفسك يرجع على نفسها مع القوة ، فلا يكون لغيرها . وإن كانت تلك القوة قائمة بجسم ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم فيكون الشاعر ذلك الجسم

بتلك القوة لشيء مفارق بصورة أخرى ، فلا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك رجلك ، وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم فتكون النفس وقوتها وجودها لغيرها ، فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ولا ذلك الجسم لأن ماهية القوة والنفس معا لغيرها وهو ذلك الجسم . وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك فليسا يفترقان .

(٤٢٥) سئل : ما يُدْرِينَا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها ؟ فمضى هو إدراك آخر لا يقتضى ذلك الإدراك أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ، بل هو أثر على لون ما حاصِل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات ، فلا يمتنع أن تكون لنا حقيقة وجود يحصل منها لنا أثر فنشعر بذلك الأثر ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين ؟ الجواب : من لا يتصور حقيقة ماهيته فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه . وقوله : يحصل لنا أثر فنشعر بذلك الأثر — لا يخلو إما أن نجعل الشعور نفس حصول الأثر ، أو شيئاً يتبع حصول الأثر . فإن كان نفس حصول [١٠٤] الأثر ؛ فقله : « فنشعر بذلك الأثر » لا معنى له ، بل هو اسم آخر أو قول آخر مُرادف . وإن كان الشعور شيئاً يتبعه هنالك يكون حصول معنى ماهية الشيء أو غيره . فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه ، وإن كان هو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تجعل لها ماهية الذات إلى أثر آخر به تحصل ماهية الذات فتكون لم تكن ماهية الذات فحصلها الأثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة . وإن كان ماهية الذات تحصل ثانياً بحال أخرى من التجريد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض أو زيادة تنضاف إليها فيكون المعقول هو ذلك الذى بحال أخرى . وكلامنا في نفس الماهية وجوهرها الثابت في الحالين (١) .

(٤٢٦) سئل : إذا عقلت النفس أو الإنسانية ، فهل يحصل في الجزء العاقل منى غير ذاتي ؟ وإذا عقلت إنسانية زيد أو نفس زيد ، فهل المعقول من النفس والإنسانية غير ذاتي مع اللازم المقتن بإنسانية زيد ، أو يحصل في ذاتي إنسانية أخرى مع عوارض أخرى ؟ الجواب : إذا عقلت النفس أو الإنسانية مطلقاً مجرداً فقد عقلت جزء ذاتك ، وإذا عقلت إنسانية

(١) هنا يتكرر ما ورد من قبل تحت الأرقام من ١٤٦ إلى ١٦٧ .

زيد تكون قد أضفت إلى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلحظت جزء ذاتك وجزء ذاتٍ أخرى ، ولا تتكرر فيك الإنسانية مرتين بالموضوع بل بالاعتبار .

(٤٢٧) سئل : هل نشر بعد المفارقة بذواتنا المتخصصة كما نشر بها الآن ، أو نشر بذواتنا مطلقة لا متخصصة كما نقل الآن مثلاً معنى النفس ومعنى الإنسان ؟ الجواب : نشر بها بالهيات التي بها تشخصت التشخيص اللازم . فأما هل أمكنه أن يشعر بالهيئة مجردة ، أو لا يشعر بها إلا مخلوطة بالمعنى العام — فهذه مسألة أخرى .

(٤٢٨) مسألة في المزاج : قال التشكك : لعل المزاج واسطة وقوة للنفس بها نفعل أفعالها . جوابه : يجب أن تعلم أن المزاج معين ، إلا أنه ليس هو الفاعل القريب المتوسط بين النفس والبدن أو نفس النفس ، وذلك لأن موجب أمرجة الحيوان ، أو موجب موجب أمرجة الحيوان حركة أو سكون متعين يطرأ عليه تحريك يخالف له قاسرٌ إياه مؤذٍ له ، فهو عن مبدأ آخر ، لا سيما والتنازع ثابت عند تحريك النفس ولو كان اللمس بتوسط المزاج . ومن المعلوم أن صحة المتوسط شرط في تمام الفعل ، والمزاج الصحيح لا يحس إلا بأن يستحيل ، فذلك لا يحس بالمثل ، فتكون إذاً الآلة مزاجاً مستحيلاً^(١) عن الصحة . ثم إننا^(٢) المدرك الأول هو الأثر الذي يحصل في الآلة ، وهو نفس هذا المزاج ، فيكون المزاج إنما يدرك نفسه ، وكان لا يدرك مثله فضلاً عن نفسه ، فالمدرك غير المزاج ، بل هو المدرك الطارىء .

(٤٢٩) عورض هذا الكلام بأن قيل : المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه ، فقال القائل : إن المزاج الشبيه غير مدرك ، فيجب أن يكون المزاج الذي هو النفس إذا أدرك مزاجاً من حر أو برد فإنما يدرك حيناً تفسير هو فيكون مادام معتدلاً غير مدرك ؛ فإذا زال عن الاعتدال أدرك ذاته ، فيكون ما لم يستحيل لم يدرك ، وأن يكون إنما يدرك ذاته لا في كل حال بل عند الزوال عما هو عليه . — لا يلزمه أن يناقض بأن المدقوق مستحيل لا يدرك مزاجه لأنه لم يقل كل مستحيل [١٠٥ ب] مدرك مزاجه بل كل مدرك مزاج على هذا الوجه مستحيل . وتشكك فقيل : لعل هيئة الاجتماع تحفظ المزاج قياساً على الأبنية . فقال : هذا أقول من لا يعلم أن الأبنية إنما تحفظ على أشكالها لأن وضع أجزائها وضع ميله في جهة واحدة يتعاون بذلك على الثبات . والاستقصاء متضادة القوى مأسورة مقسورة على الاجتماع

(٢) ص : إنها .

(١) ص : مزاج مستحيل .

لولا سبب خارج يقسرها على الاجتماع لتباينت ولم تَفَنَ هيئة اجتماعها كما يعرض بعد الموت .
ثم قال : ويجب أن تعلم أن المزاج كيفية واحدة واقفة على حد ، ليس المزاج مجموع كيفيات
كل واحد منها له حكم في نفسه ويصدر عنه فعل في نفسه ، فإن القوى إذا كانت على هذه
الصفة لم يُسَمَّ مجموعها مزاجا . فالمزاج حر أو برد أو ييس أو رطوبة على حد يجب عنه في
موضوعات ، فعله الفعل الذي ينسب إليه مقصراً فيه . والحرارة الفريزية آلة من آلات
النفس ، لكن في أن تفرق الغذاء وتهضمه . وأما إحالته إلى المشاكلة فليس من أفعال
الحرارة بوجه بل ذلك لقوة أخرى .

(٤٣٠) وتشككك قليل : إن الكيفية لم لا يجوز أن تكون سببا للدراك والتوليد
والمعلول فقد لا يكون من جنس العلة ؟ فقال : هذا كلام مختل ، فإنه لم يعول في ذلك على
أن الكيفية المزاجية إنما لا تكون سبباً للدراك لأنه مخالف له . قال : ويجب أن تعلم أن
المزاج من معلولات الجمع وتوابعها ، والجمع معلول القوة الجامعة النفسانية حدوثاً وانحفاظاً^(١) ؛
وأن تعلم أن المزاج إذا تغير صار آخر بالشخص ، فإنه لا يجوز أن يقال في الأعراض إن واحداً
منها يبقى بعينه ويكون أشد وأضعف حتى يكون حاملاً للشدة والضعف ، وهو واحد بعينه ،
فإنه ليس هناك معنى واحد يقبل الاختلاف عليه إلا الموضوع ؛ فالمزاج وجميع الكيفيات
التي تقبل الشدة والضعف ، إذا تبدلت تغيرت لا في الشخص فقط ، بل وفي النوع . والذات
الإنسانية التي هي بها واحد ثابت الشخص غير شيء من هذه المتبدلات بالعدد .

(٤٣١) قال : ويجب أن نعتبر أننا حال ما نريد أن نتحرك بالإرادة ففينا مبدأ يقتضي
أن يتحرك حركة سافلة أو يسكن أو يعاوق ويمانع ، وما لم يُسْتَوَلْ عليه بالمضادة لم تَتَأْتِ
الحركة الإرادية الطالبة غير مطلب الطبيعي فينا ، وأنه ربما وقع مثل ما يقع في حال الرعدة
لتداولها السلطان والقوة ، وأنه لولا هذه القوة لما كان يكون من الإعياء إلا ما يوجهه سوء
المزاج فقط وأنه ليس سوء المزاج إلا مزاج ذلك العضو ، فيكون الذي يوجب الإعياء هو
الذي يعرض نفساً ومزاجاً ، فهو بعينه موجب الحركة ومانع عنها . كلا ! بل فينا مُسْتَدْعٍ لأن
يكون الجسم ساكناً أو هابطاً ليس هو بعينه الموجب للإصعاد ، وأن قوة واحدة لا تقتضي
إيجابين اثنين متقابلين . ثم الذي يستدعي منا السكون والهبوط ليس إلا المزاج أو ما يوجب

(١) هنا علامة بدء فقرة أخرى والواجب اطراد الكلام .

المزاج ، فيجب أن يكون صاحب الحركة الإرادية غيره ، وليس يلتفت إلى قول من يقول إن المزاج في حال عدم الإرادة يقتضى شيئاً ، وإذا حصلت الإرادة لم يقتض ذلك بل خلافه ، فإننا عند الحركة الإرادية ينازعنا ميل إلى جانب آخر ، ولذلك يحتاج إلى آلات وحيل تتأتى بها حركاتنا الإرادية ؛ وليس يمكن أن تُنسب تلك المنازعة إلى القوة الطبيعية .

(٤٥١) وتشككك عليه وقيل : لعل الاستقصات في بدن الحيوان مقسورة على ذلك ، لا أن حافظاً يحفظها هو النفس . فقال : يجب أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والتميزجات إنما ينحفظ لمصيان المسلك [١١٠٦] على الانشقاق ، ومقدار ما ينحفظ ما ليس لذلك مسلكه هو مقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة ، والدَّهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيران والأهوية المحبوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول . فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه في مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك بسببٍ آخر ، أو لأن المكان طبعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب في ذلك جوهرى طبعي يكون في المني ثم يمزج الأخلاط في المني مزاجاً ، ثم يحفظ ذلك المزاج بالبدل . وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف قوته عن التفكك عما يخالطه ، ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً أو حصراً ، بل في المني روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يجبسها في المني مع سائر ما معها شيء غير جوهر جسمية المني ، والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يحصر ويمنع ، تحلل بسرعة ورق وكذلك إذا تعرض للحر . وإذا كان في الرحم وعرض آفة أيضاً صار كذلك ، فلا يجب أن يظن أن احتباس الاستقصات الخفيفة في مزاج الحيوانات لعجزها عن التحلل بسبب قلتها أو صعوبة شق المنفذ ، وبالجملة لأمر قاصر منها هو أحد استقصاتها ، بل لقوة أخرى تجمع الاختلافات وتمنعها عن التحلل وتأثيرها بالبدل . ومع ذلك فإن تغير المزاج إلى البرد الحاصر والحر المحلل في أن يؤدي إلى هذا التفرق — واحد .

(٤٥٢) وتُشككك عليه بأن قيل إن الإحياء ليس يحدث من جهة أن العضو يكلف

بالقسر حركات غير مقتضى مزاجه ، فقال : هذا التشكك لا أعرف له جوابا إلا بالتجربة .
فليتأمل حال من تعب كيف تشق على عضوه الحركة ، وكيف يزداد تعبهُ وألمهُ بتكلف
الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة ، والحركة المزاجية له محفوظة . وقال إن الإعياء
تحدثه الحركة الغريبة بما يوهن العضل لما يحدث فيه من تمديد ، ويسنح غير الذى يقتضيه
مزاجه ؛ فلو ترك الطائر ومزاجه لترك ولم يحلق .

(٤٥٣) وقال فى هذا المعنى وفى أن المزاج متغير والشخص الواحد ثابت بالعدد :
ثبات الشيء واحداً بالعدد ليس هو إنما يثبت واحداً بالعدد بكميته وكيفيته ، بل بجوهره ؛
ثم ثباتى أنا واحداً بآبى الجوهرية وإن أمس لم يهلك ولم يعدم ، ولم يحدث غيره بالعدد ،
وإنى أنا ذلك المشاهد لما شاهدت أمس والمتذكر لما نسيت مما شاهدته أمس ، — أمر
لا يقع لى فيه شك . وكذلك لست أنا متكوناً اليوم ، ولا كان بدنى آخر فسد البارحة ،
وإنى لست أعدمُ غداً ، ولا يفسد شخصى إن تأخر أجلي غداً حتى يتكون جوهر غيرى .
ولست كما أنى متجدد الأحوال كذلك أنا متجدد الجوهر .

(٤٥٤) ويجب^(١) أن لا يتوهم أننا إنما نحن الذين شاهدنا ما شاهدنا وحفظنا ما حفظنا
بسبب جزء منا جسمانى ينحفظ ، وذلك لأنه إن كان ينحفظ على اتصاله فحينئذ لا يتحلل
منه شيء ولا يستبدل شيئاً ببدل ما فسد ، فإنه إن كان فينا مثل ذلك ، ففي جوهرنا ما
لا يفتنى ولا يحتاج إلى بدل ، وليس كذلك بل جميع أجزائنا تقتضى ؛ وإذا كان كذلك
فكل جزء من جسدنا يستبدل ببدل شيء يتحلل منه ، وإن كان [١٠٦ب] شيء ينحفظ فيه
موجوداً إلى آخر العمر ، فهو عرضة الاتصال والانفصال ، ولا تكون له صورة واحدة بالعدد ،
ولا يكون أيضاً مستحفظاً لصورة حسية أو خيالية أو عقلية واحدة بالعدد ؛ فيجب من ذلك أن
يكون الثابت واحداً بيمينه فينا . الذى لا يشك فى وجوده بحسب ما بينا جوهرها صورياً غير
المادة ، ويكاد أن يكون هذا الجوهر يلزم منه أن لا يكون مادياً فى كل حيوان ، ويكون
هو الواحد المتبدل عليه المادة بفعله أو بفعل غيره أو بمقاسمة بينه وبين غيره يكون التحليل من
غيره والاستبدال منه . فإنه لو كان صورة فى المادة والمادة يتبدل اتصالها ، فيجب أن تتبدل
صورتها التى فيها ولا يكون صورة محفوظة ؛ فلو لا شيء دقيق وسر عجيب لقضى فى كل نفس

(١) وردت هذه الآية من قبل تحت رقم ٣٩ .

أنها غير متعلقة بالمادة . ثم إذا نظر إلى الحق من جهته علم أن هذا كيف يمكن أن يكون . وهذا كلام في إثبات النفس وجوهريتها إذا دُعِمَ بأدنى دعامة صار قويا جداً .

(٢٥٥) سئل في معنى العقل بالقوة : فإن الذى يعقل مناهو مجرد عن المادة ، والمجرد عن المادة عقل بالفعل . فإن قيل إنه بالفعل إلا أنه مُعَوَّق لاشتغاله بالبدن ، فكيف يكون البدن بأفعاله في كثير من الأشياء ؟ فإنه إن كان ينتفع بالبدن ، فليس يكفى الشيء في أن يكون عقلاً تجرّده عن المادة . فأجاب : ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلاً بالفعل ، بل كان مجرداً عن المادة التجريد التام ، حتى لا تكون المادة سبباً لقوامه ولا بوجه ما سبباً لحدوثه ، ولا سبباً لهيئة بها يتشخص ، ولتهيئته يخرج إلى ضرب من الفعل . والبرهان الذى يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام الذى لا توسط للمادة في هيئة تشخصه ولا في هيئة استعداده . ثم ليس من العجب المنكر أن يكون الشيء الذى يمنع من شيء يمكن من شيء والذى يشغل عن شيء يشغل بشيء . قال وقد ذكر ذلك في « الإشارات » .

(٤٥٦) سئل : كيف قيل إن العقل مِنَّا لا يبطل عنه مطلق الاستعداد ؟ فأما بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل ، ولست أدري كيف يبطل عنه الاستعداد . والهيولى إذا حصلت فيها الصورة فإن الصورة باقية بعد ، فأى فرق بينهما ؟ فأجاب : الاستعداد اسم مرادف للمعنى الرابع من المعانى التى يقع عليها اسم الإمكان ، وهو ما كان من معانى الإمكان مقارناً لعدم ما هو ممكن . وإذا قايسنا الفعل بالقوة إلى تصور معنى في المثلث أو تصديق فيه مثلاً فكان معدوماً فيه ، كان هناك استعداد له . فإذا حصل استحالة أن يكون الاستعداد بهذا المعنى باقياً ؛ وإلا فالشيء بعد معدوم . وأما مطلق المقولات فلعلها لا تنتهى . وبالجملة فليس تخرج لنا بالفعل معاً كلها ، بل ولا متناه منها أو كثرة تخرج إلى الفعل معاً .

(٤٥٧) سئل عن كيفية اتصال النفس بالعقل الفعال بعد المفارقة ، — وما هنا لا يتصل به ولا يخرج إلى الفعل إلا بعد مطالعته للصورة الخيالية واستعمال الفكرة ؛ فلم صار ههنا هو كذا وبهذا الشرط يخرج إلى الفعل ، وبعد المفارقة يستغنى عن الخيال والفكر ؟ فأجاب : ليس

يحتاج العقل منّا في كل اتصال بالمفارق إلى الخيال ، بل في بدء ما تقتبس التصورات الأولى الكلية . وربما استعان بالخيال أيضا في بعض التصرفات ليشغل الخيال عن المعارضة وليكون التهيؤ بمشاركته أكد ، كما يفعله في مطالعة الأشكال الحسية أيضا عند التأمل الهندسى . وهذه الاستعانة نافعة ، لا ضرورية ؛ [١١٠٧] وفي الأمور التي هي من المحسوسات الحقيقية والمشتركة والقوى — العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالחס ، وربما يمكن من أن يرفضه أعنى الخيال أيضا فلا يشخص شخصا حسيا ولا خياليا ، والقياس المستقل يتصرف في حدود قياسه الكلية غير متخيلة ، وفي حدود حده ورسمه . والمؤيد بالحدس الثاقب يقع له الحد الأوسط دفعة من غير طلب ، ولا استعانة بغير قوى العقل ، فليس كل اتصال إنما هو بمجموعة الخيال ، ولا أيضا كل نفس إنسانية تتصل عند المفارقة بالمفارق ، بل إذا كان استبقاء قوة هذا الاتصال والأمر في تحديد هذه القوة ومتى يكون ، كالمستصعب ؛ واعلم إذا ناسر الاستقلال نُتَصَوَّر المعانى المفارقة للمادة .

(٤٥٨) فصل من كلامه : أما الشئ : الثابت في الحيوانات فاعلمه أقرب إلى درك البيان . ولى في « الأصول الشرقية » خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف . وأما في النبات فالبيان أصعب . وإذا لم يكن ثابت كان غير ، وليس بالنوع ، فيكون بالعدد . ثم كيف يكون بالعدد إذ كان استمرار في مقابل النبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع ؟ فكيف يكون عدد غير متناه يتحدد في زمان محصور ؟! لعل العنصر هو الثابت . ثم كيف يكون ثابتا ، ولبس الكم يتحدد على عنصر واحد ، بل يَرِدُ عنصرٌ على عنصر بالتعدية . فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة فأكثر منها . وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة ! فلعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى ، تَثْبُتُ إلى آخر مدة بقاء الشخص . وكيف يكون هذا ، وأجزاء النامي تزايد على السواء فيصير كل واحد من التشابه الأجزاء أكثر مما كان ! والقوة سارية في الجميع ، ليس قوة البعض أولى من أن تكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل والمحفوظ ، لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق . فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة ، بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول ، أو لعل الأول هو أصل يفيض منه الثاني شبيهاً له . فإذا بطل

الأصل بطل ذلك من غير انعكاس . أولمل هذا يصح في الحيوان أو أجزاء الحيوان ولا يصح في النبات ، لأنه ينقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه ؛ أولمل الحيوان والنبات أصلاً غير مغالط . لكن هذا يخالف للرأى الذى يظهر منا . أولمل التشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة . والجوهر الأول منقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدم مع ذلك اتصالاً ما وفيه المبدأ الأصيل ؛ أولمل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه . فهذه أشراك وحبائل إذا حام حوتها العقل وفرع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن تجد من عند الله خلاصاً إلى جانب الحق . وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقولٌ مبهم . فليجهد جماعتنا في أن تتعاون على درك الحق في هذا ولا نتيأس من رَوْحِ الله . وأما أنه لا بد من ثابت تحت التغير فأمر يعرفه من يشتهي أن يفكر قليلاً . وأما الشُّبُه فيه فما ذكرنا . وأما الفَرَج فن خصاص لهذه الشُّبُه يلوح الحق منها كما أقدر عن كُتُب^(١) .

(٤٥٩) [١٠٧ب] سئل البرهان على أن مزاج المني لا يجوز أن يكون سبباً لفساد ذاته ، فقال : هذا لا يحتاج إلى برهان إن عني سبباً بالذات ، وذلك لأن وجود الشيء وهويته لو كان سبباً لفساده لما ثبت . وإن عني سبباً بالعرض فهو سبب بالعرض ، لأن مزاجه يُعَدُّه لفعل يُفْسِد صورته إلى العقلية منه^(٢) .

(٤٦٠) مسألة : لم يجب أن يكون الفعل والإيجاد من لوازم واجب الوجود بذاته ، وهل هذا له أولاً وبواسطة لازم آخر ؟ الجواب مكتوب في « المجموع الإلهي » .

(٤٦١) وسئل : ما البرهان على أن الخلق من لوازم واجب الوجود ؟ فأجاب : لأن الخلق معلول ، وقد بينا أن المعلول ما لم يجب له ، لم يوجد ؛ فإما أن يتعلق وجوبه بالواجب الوجود ، أو يتسلسل .

(٤٦٢) مسألة : كيف تكون صورة واحدة من اجتماع قوى كثيرة ؟ وأى نوع هو هذا الاجتماع ؟ الجواب : الصورة الواحدة تكون من اجتماع قوى على وجهين : أحدهما أن تنحفظ القوى فتعاون على فعل واحد ، مثل تعاون التحليل والجذب في بعض المُسَهَّلَات على

(١) ترد بعد هذا الفقرة التي وردت قبل برقم ٩٤ ثم تتلوها الفقرة التي وردت قبل عت رقم ١٠٥ ثم تحت رقم ١٠٦ .
(٢) تحتها : فيه .

الإسهال أو على صورة وهيئة في المادة واحدة مثل تعاون الحَدَبَة والاستقامة على الشكل القطع . والوجه الثاني أن تنكسر الأطراف بالوسط فتحدث هيئة كما للزوجة .

(٤٦٣) مسألة : [١١٠٨] ما موضوع صورة الجمادية مثلاً ؟ فإن الهوى لها صورة الأُسْتَقْصَات المتزجة ، ولا يجوز أن تقبل صورتين معا . الجواب : المتزج من كفيات الأُسْتَقْصَات المحفوظ فيها صورها . وإنما يستعد بهذا المزاج الذى هو عرض كمالى فن حيث هو واحد بهذا المزاج فهو موضوع للصورة الجمادية .

(٤٦٤) مسألة : ما الذى يزيل عن النفوس ، بعد المفارقة ، الهيئات الرديئة ؟ الجواب : تمام هذا السؤال أن يقال إن العقل الفعال وعلاقته واستعداد النفس وجوداً في أول ما يفارق النفس إلى وقت زوال الهيئة ؛ فلم يتأخرو ولم لا يزول دفعة — فيكون الجواب : أن تلك الهيئات منها ما يقبل التشدد والتنقص ، ومنها ما لا يقبل ذلك . فما لا يقبل ذلك : إما أن يزول دفعة ، وإما أن لا يزول البتة . وما قبل التشدد والتنقص فتكون أوقاته الأول والثانية غير متساوية في الاستعداد لأن الاستعداد بعد ما نقص ليس كالاستعداد ولم ينقص ، بل يكون الاستعداد ينمو يسيراً كما أن الهيئة تنقص قليلاً قليلاً .

(٤٦٥) تشككك عليه بما قال في حَدِّ النفس من أنه تصدر عنها أفعال مختلفة ، فقول : إن البسائط أيضاً تصدر عنها أفعال مختلفة صدوراً أولياً . فأجاب : بأن ذلك في موضوعات مختلفة ذوات استعدادات مختلفة والقوة المحركة والمَفْذِيَّة تتصرف في موضوع واحد .

(٤٦٦) وتَشَكُّكك عليه بأن النفس كافية في جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها تفعل أفعالها . فأجاب بأنه قد تحقق أن الصور والمعاني الجسمانية لا تُدْرِك إلا بآلة جسمانية ، والمجردة الكلية لا تدرك بآلة جسمانية ، والنفس الواحدة يُنْسَب إليها الأمران جميعاً ولا تصلح أن تكون جسمانية مادية وغير جسمانية . ومن الدليل على فساد هذا رأى أن الإنسان عنده صُور متخيَّلة ومذكورة محفوظة ، وقد يتأذى إليه من الحس ما يُذْهَلُ عنه وهو يدركه ضرباً من الإدراك . فهذه الصورة لو كانت منطبعة في النفس لم يَجْزُ أن يقال إنها مرة حاضرة ومرة غير حاضرة ، ومرة خاطرة بالبال ومرة غير خاطرة . فإن الخطور ليس أسراً غير حصول الصورة بالفعل ؛ فبقي أنها في حال الغفلة تكون غير حاضرة للنفس . فلا يخلو إما أن تكون حاضرة لقوى أخرى نفسانية حافظة لها أو مُنْمَحِيَّة أصلاً ؛ ولو كانت منمحية لكان لا يقع خطورها بالبال

إلا على الوجه الذى حصلت عليه أولاً حين كانت موجودة بالقوة فأوردها الحس . فإذ ليست كذلك ، فهي موجودة بالفعل عند بعض القوى .

(٤٦٧) سئل فقيس : لا بد للقوة العقلية من استعمال الفكرة عند التعلم والتذكر ، فكيف يكون لها إدراك بعد المفارقة و بطلان الفكرة ؟ فأجاب : ألف بُدِّ من استعمال القوة المفكرة الطالبة للحد الأوسط . وذلك لأن التعلم هو على نحوين : أحدهما على سبيل الحدس : وهو أن يُحْطَرَّ الحدُّ الأوسط بالبال من غير طلب فينال والنتيجة معا ؛ والثانى يكون بحيلة وطلب . والحدس هو فيض إلهي واتصال عقلي يكون بلا كَسْبٍ ألبتة ؛ وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر في أكثر ما يتعلم ويكون له قوة النفس القدسية . وإذا شَرُفَتِ النفسُ واكتسبت القوة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من مثل الحدس ، فتمثل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتية دون الزمانية ، ويكون [١٠٨ ب] ذلك دفعة . وإنما الحاجة إلى الفكر لكدر النفس أو قلة تمرنها وعجزها عن نيل الفيض الإلهي أو للشواغل . ولولا ذلك لاستعلت النفس جلاءً آمن كل شيء إلى أمد الحق . ثم قال : إن القضايا بالحدس البالغ : وهو أن يلوح الحد الأوسط دفعةً من غير طلب النفس إياه متردداً في خيالات غيره حتى يؤدي إليه تصرف من التأدية — أمر تثبته التجربة . وأكثر ما يظهر ذلك للمهندسين الحدائق ، وذلك لأن طبقات المستخرجين مختلفة ؛ فطبقة كما ينصبون المطلوب أحيانا ، يلوح لهم الحدُّ الأوسط معافصةً^(١) فيجدون المطلوب ، وربما كانوا قد ترددوا في استعراض خيالات الفكر فما أفلحوا ، فما لوا إلى الجمام والراحة فإذا هم بالأوسط قد لاح . وربما لم يكونوا نصبوا مطلوباً ، بل إذا هم وأنفسهم وقد لاح معنى ما يُنْظَم مع حَدٍّ وصار نتيجة كأنها هدية مرزوقة لم تُطَلَب . وطبقة تحتاج إلى قليل فكر وتردّد في الخيالات . وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك . وطبقة تحتاج إلى واحد يُبَلِّغ من خارج ولا يفلح فكره إلا في قليل . وهذه الطبقات لها وجود ؛ إنما ينكرها من لم يجرب ، وما يُحتاج فيه إلى تجربة فلا تخرجه إلا التجربة . وأيضاً فلو سلّمنا أنه لا سبيل لنا في عالمنا هذا إلى إدراك شيء إلا بتعلم وفكر ، فليس ذلك بموجب أن هذا دَبْدَنُ النفس في كل وجود يكون له ، بل لعلها ما دامت في البدن فلها معارض من التخيل في جميع

(١) أى مصارعة وبجهيد .

ما تتعاطاه ؛ فإن استشركه فيما يناسب فعله سهل استمراره في فعله الخاص وربما أعان . وإن لم يستشركه فيما يناسب فعله شغل وعُوق كالراكب دابةً جوحاً فيحتاج إلى أن يستشركه ويستعين بمداراته ؛ فإذا فارق الشريك المعاقق و نه ملكه أن يفعل ، استقل بذاته . فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا ، بل يجب أن يطلب : هل للنفس فعلٌ ، أو انفعال وقبول صورة بذاتها ، وأنها لأى علة تخرج من القوة إلى الفعل . فإن صح ذلك لم يُلتفت إلى ما يلزمه من معارقات ومعارضات . وإن لم يصح ذلك بقى الأمر موقوفاً غير مركون إلى ما يتلى به من مشاركة التخيل ، بل إنما يتوقف على برهان قاطع يبطل أن يكون للنفس فعل خاص . ثم يجب أن تعلم أن تركيب الحدود الكلية ليس مما يتهيأ أن يكون بقوى وآلات جسمانية ؛ وإن كان إذعان تلك القوى ومحاكاتها لذلك بالخيلات الجزئية كما يفعل المهندس في تحته وميله نافعا .

(٤٦٨) سئل : أى قوة تستعمل المفكرة غير العقلية ؟ فإنه لا يظن أنه يستعملها غير العقلية . فأجاب : القوة العقلية إذا اشتاقت إلى صورة معقولة تضرعت بالطبع إلى المبدأ الواهب . فإن ساحت عليها على سبيل الحدث كنفيت المؤونة ، وإلا فزعت إلى حركات من قوة أخرى من شأنها أن تُعده لقبول الفيض لتأثير ما مخصوص يكون في النفس مثلاً ومشكلة بينها وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض ، فيحصل لها بالاضطرار ما كان لا يحصل لها بالحدس . فالقوة الفكرية إن عني بها الطالبة فهي للنفس الناطقة ؛ وهو من قبيل العقل بالملكة ، لاسيما إذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة . وإن عني بها العارضة للصورة المتحركة فهي المتخيلة من حيث تتحرك مع شوق القوة العقلية .

(٤٦٩) إن قيل : إن العقول الفعالة في ذاتها ممكنة لا محالة ، والممكن يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون ، فيلزم أن يكون في قوتها أن تُعَدَم . فالجواب أن إمكانياتها هي بالقياس إلى الوجوب وبمعنى أنه متى عدمت أسبابها عُدِمَتْ هي . وهذا غير مانحن فيه ، بل مانحن فيه هو أن ما يمكن أن يُعَدَم في ذاته [١٠٩] مع قيام علته يجب أن يكون عدمه بفسادٍ يعرض في جوهره أولاً ، وقبل الفساد كان له لا محالة فعلٌ عند وجوده ، فيبطل عند الفساد عنه ذلك الفعل . فلا محالة تكون هناك قوة : أن تفسد ، وفعل : أن تبقى . وأما حقائق المفارقات فكونها بالفعل هو أن تبقى مع العلة وتعدم مع عدمها لانفساد يعرض في ذاتها .

(٤٧٠) وجد في رُتبة : القَدَر هو وجود العلل والأسباب واتساقها على ترتيبها ونظامها حتى يُنتهى إلى المعلول والمسبب ؛ وهو موجب القضاء تابع له .
 (٤٧١) لامية لفعل البارى لأن فعله لذاته ، لا لداع دعاه إلى ذلك .
 (٤٧٢) الإرادة هى علمه بما عليه الوجود ، وكونه غير منافي لذاته .
 (٤٧٣) فِئْلُ البارى مخالفٌ لأفعالنا . فإنه لا يكون تابِعاً لتخيل ؛ وكذلك إرادته مخالفة لإرادتنا ، فإن فعله كما قال : كُنْ فيكون .
 (٤٧٤) صور الموجودات مرتسمة في ذات البارى ، إذ هى معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها .

(٤٧٥) سبب هذه التغيرات شىء متغير لا محالة وهو الحركة ؛ وهذه التغيرات تتأدى إلى ثابت واحد ؛ وهذه الاختلافات تتأدى إلى نظام واتفاق واتحاد .
 (٤٧٦) نحن إذا رأينا شيئاً فى المنام فأما نعقله أولاً ثم نتخيله . وسببه أن العقل الفعال يفيض على عقولنا ذلك المعقول ، ثم يفيض عنه إلى تخيلنا ؛ وإذا تعلمنا شيئاً فأما نتخيله أولاً ثم نعقله ، فيكون بالعكس .
 (٤٧٧) القضاء سابق عِلْمِ الله الذى تشعب منه المُقَدَّرَات .

(٤٧٨) كل موجود كان وجوده بوسائط أقل ، كان أقوى وجوداً . والأقوى وجوداً هو الجوهر لأنه وجد من جهته بوسائط أقل ، والأضعف وجوداً هو القَرَضُ لأنه بالعكس من هذا .

(٤٧٩) [١١٣-] سؤال : نحن إذا سودنا جسماً أبيض ، أو بيّضنا جسماً أسود مثلاً ، فلا يتغير مزاجه ؟ الجواب : إذا كان باللطخ لا بالاستحالة ، وبالحجورة لا بالتغير .

(٤٨٠) سؤال : هل بين الضرر الذى يدخل على الحواس من جهة الإكباب على الحسوس الضعيف زماناً طويلاً ، وبين ما يدخل عليها من جهة الحسوس القوى ، وإن كان الزمان يسيراً ، — فرق ؟ وما هذا الضرر وأى سبب لكل واحد منهما ؟ الجواب : لعل طول الإكباب يؤثر فى هذا الباب لاضطراب المواد والانصباب ، وأما العلة تخفية خصوصاً على ، والله يعرفها ويكشفها برحمته .

(٤٨١) سؤال : قد قيل إن الحسوس القوى إنما يمنع من إدراك الحسوس الضعيف

لضرر يحدث في المادة . وهذه الفصول المتقدمة لاتؤدى الى هذا الغرض ، بل إذا ومن مزاج أو تابع من توابع الصورة فذلك ضرب .

(٤٨٢) سؤال : الكيفية التي تحدث في البصر من الشمس إذا أبصرناها لا تمنع كيفية البصر ؟ الجواب : كيف والجليدية لها إشفافاً .

(٤٨٣) سؤال : وأيضا فإن انطباع الكيفية التي تحدث في البصر من البياض أو السواد على ما يظن ليس هو [١١٤] انطبعا حقيقيا ، بل هو انعكاس الخضرة إلى الجسم الأحمر ، فعلى هذا الوجه أيضا لا يمنع كيفية البصر ، كما أن كيفية الخضرة المنعكسة إلى الجدار لا تمنع حمرة الجدار . الجواب : الانطباع هو أن تحصل الكيفية في موضوع ما . وأما أن يكون ما دام شيء آخر موجوداً — فهذا شيء آخر ، وكذلك اخضرار الجدار هو استحالة .

(٤٨٤) تكلم^(١) على قوله في أول « الشفا » أن الفلسفة تنقسم إلى : حكمة نظرية ، وحكمة عملية . فقليل : جعل الحكمة العملية فيها أيضا معرفة ونظر ، فجعل غايتها المعرفة ؛ والحكمة العملية عمل لا نظر — قد أجمع على هذا الأولون والآخرون . الجواب : ما أكثر ما وقع للناس الغلط باشتراك الأسماء المستعملة في تعاليم الفلسفة على اشتراكها ، وخصوصا حيث يقال : نظرى وعملى ، في مواضع مختلفة ويدل بها على دلائل مختلفة . ولا أطول ما أنا فيه ببيان ذلك ؛ فإن اشتبه ذلك مُشْتَبِهٌ أمكن سماعه شفاها . وقد وقع ذلك في استعمال لفظة العملى مركبة بلفظة الحكمة ، أعنى إذا قيل : حكمة عملية ، فإن ذلك يدل عند الفلاسفة على معنيين ، ولخفاء ذلك على أبى حامد الإسفزاری ظن أن إحدى الفضائل هي الحكمة العملية ، لم يحسن من أوجب فيها التوسط وجعل الزيادة في معرفة الواجبات العملية رذيلة ؛ فبنى أمره على أن الفضائل ثلاثة : حكمة وشجاعة وعفة ، وجعل الشجاعة والعفة واسطتين ، وجعل الحكمة غير واسطية . وأما وجه هذا الاشتراك فإن الحكماء إذا قالوا إن الفضائل ثلاثة ، ومجموعها العدالة — عنوا بذلك الفضائل الخلقية ، وإذا قالوا إن جماعها ينحصر في شجاعة وعفة وحكمة عملية ، فإنما حصروها في فضائل خلقية . وكذلك إذا قسموا أفعالها إلى شجاعة وعفة وحكمة عنوا بالحكمة فعلا يصدر على الجليل في الأمور التدييرية عن الخلق أو عن ضبط النفس .

(١) راجع أيضاً : غفر الدين الرازى « المباحث المشرقية » ج ١ ص ٣٨٦ ، قد أورد أكثر ما على بحروفه تقريباً مع الاختصار . حيدر آباد ، الهند ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٦ م .

فهذه الحكمة العملية هي فضيلة خلقية ، بل هي ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين أفعال الجَزْبَةِ^(١) والغبَاوة صدوراً من غير روية وعلى سبيل ما يصدر عن الأخلاق . وإذا قالوا : من الفلسفة ما هو نظري ، ومنه ما هو عملي — لم يذهبوا إلى العمل الخلقى ، فإن ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بوجه ، فإن الملكة القياسية غير الملكة الخلقية ؛ بل عنوانها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية بطريق القياس والفكر : أنها كم هي ؟ وما هي ؟ وما الفاضل فيها وما الردىء ؟ وأنها كيف تحدث من غير كسب ، وأنها كيف تكتسب بقصد ؟ وأيضا معرفة السياسات المنزلية والمدنية ، وبالجملة ما يعم الأمرين ، بل بالجملة المعرفة بالأشياء التي إلينا أن نفعلها ، إما فينا ملكات وانفعالات ، وإما من خارج بحسب المشاركة ؛ وهذه المعرفة ليست غريزية ، بل تكتسب ؛ وإنما تكتسب بنظر وقياس وروية تفيد قوانين وآراء كلية ، وهي التي تفيدناها كتب الأخلاق والسياسات التي إذا تعلمناها نكون اكتسبنا معرفة وتكون حاصلة لنا من حيث هي معرفة . وإن لم نفعل فعلا ولم نتخلق تخلقاً فلا تكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا ولا أيضا الخلق ، وتكون لا محالة عندنا معرفة مكتسبة يقينية حقيقية ، وكل معرفة يقينية حقيقية فهي حكمة أو جزء حكمة . وليست هذه المعرفة عندنا حكمة طبيعية ، ولا حكمة رياضية . ولا حكمة إلهية . فليست حكمة نظرية إذا كان اسم النظرى يخص بهذه الثلاثة أو بما يجمع هذه الثلاثة وبالجملة ما الغاية فيه النظر . فبقى أن يكون الجزء الآخر من الفلسفة ، الذى هو الحكمة العملية [١١٤ ب] ؛ إذ كانت الفلسفة تنقسم إلى نظرى وعملى ولم تكن الفلسفة خلقا البتة ، بل عسى أن يكون علما بالخلق . وأما الحكمة العملية التي هي إحدى الفضائل الخلقية الثلاثة فهي غير هذه ، لأن تلك عمل من الأعمال أو خلق من الأخلاق ، ولا شيء من الأخلاق والأعمال بفلسفة ولا جزء فلسفة . ومع ذلك فإنها لاتساوق الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة في وجودها ، فإن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة تحاذى الشجاعة والعفة وهذه الحكمة الخلقية التعقلية ؛ فكما أنها ، أعنى الفلسفة العملية ، ليست بشجاعة ولا عفة ، بل علما هما — كذلك ليست حكمة عملية الحكمة العملية الخلقية بل علما بها وتعريفها إياها ؛ وليست علما بها وحدها ، بل علما بها وبغيرها مما ليس حكمة عملية خلقية . فالغلط واقع بسبب ظن الظان أن الحكمة العملية التي هي جزء من الفلسفة هي

(١) الجَزْبَةُ بالضم : الحب الخبيث معرب كمرز والصدر الجربرة (القاموس المحيط) .

الحكمة العملية التي هي جزء من العدالة وخلق لا علم . وقد أوضحت الفرقان بينهما ، فإنك إذا تعلمت ما في كتب الأخلاق والسياسات كانت عندك معرفة مكتسبة بقوانين كلية أفادها مقاييس فكرية ، ولم تكن تلك المعرفة إحدى المعارف النظرية الثلاث ، ولم تكن بوجه من الوجوه عملاً ولا خلقاً ، ولم يصح إن تسمى غير الحكمة العملية . وأما من^(١) قال : إنك جعلت الغاية فيها واحدة فقد حادَّ عن السبيل ، فإنني جعلت الغاية في إحداها نفس ما يحصل بالنظر ، وجعلت الغاية القصوى في الأخرى العمل بما يقتضيه الحاصل من النظر . وليس يجب أن يكون غاية الشيء موجوداً في الشيء : فإن الغايات توجد في كثير من الأمور خارجة عما يتوجه به إليها ، فإن الكينَّ غير موجود في نفس حركة البناء ولا في شكل البيت بل وجوده في المستكنَّ المستبنى . واعلم أنا إذا قلنا حكمة عملية هي جزء من الفلسفة فنعني بها العلم : بالفضائل العملية ، فيعني به نفس الفضيلة الخلقية التي هي أحد الأمور التي تعلم ذلك العلم : كفيته وكيفية اكتسابه . وإذا قلنا الحكمة العملية الفعلية فيعني به الفعل الصادر عن خلق أو عن ضبط نفس بعلم أو بغير تعلم ، بل بتقليد وقبول صدوراً على سبيل الإتيان^(٢) .

(٤٨٥) لوازم الذات لا تؤثر في وُحدانيتها ولا تتكثر بها الذات كالمعقولات مثلاً ؛ وذلك لأن الذات فاعلة لها لا مستكملة بها منفعة عنها . بل إنما كان كذلك لو كانت عادمة لها بالفعل فحصلت لها بالاكتمال فاستكملت بها ، فكانت حينئذ متأثرة ومتكثرة بها ؛ لأنها إذا اعتبرت مأخوذة مع كالاتها المستفادة تكون مركبة ومتكثرة ، وإن كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة . وأما إذا كانت هذه الكالات واللوازم لها من ذاتها على أنها فاعلة لها فلا يلزم تكثُّر وتركيب باعتبار أخذها مع كالاتها كما لزم عند حصولها من خارج .

(٤٨٦) العقل البسيط في الأول هو ذاته بخلاف العقل البسيط في الأول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المعقولات المنفصلة ؛ وهذه اللوازم هي هيئات في الأول لا على السبيل الانفعالي ،

(١) من : ما .

(٢) هنا ورد في المخطوطة : « آخر الموجود من هذا » وبعده قوله : لوازم الذات لا تؤثر ... » ؛ فلعل هذا الجزء التالي أُلحق بالأصل من أوراق أخرى في المخطوط المنتسخ عنه ؛ والراجح أنه من كلام ابن سينا ، كما ورد أيضاً في المباحث : « من كلام الشيخ أبي علي » ؛ والصعوبة في معرفة ما إذا كان هذا ينتسب أصلاً إلى كتاب « المباحث » ، ويغلب على الظن أنه منه بديل وجود فقرات من صلب الكتاب في داخل هذه الفقرات التالية ؛ فلعل المخطوطة الأصلية كانت مفرقة الأوراق ، والناسخ أضاف هنا بعض الأوراق المتفرقة .

بل [١١٥] على السبيل الفعلي . وهي إما أن لا تعتبر غير متناهية إذ ليس فيها الترتيب الطبيعي الذي يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعاً وقام البرهان على امتناعه ؛ وإما أن تعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض منه محال ، بل أمثالها موجودة بالفعل عارضة للأمر المتناهية : فإن المثلث لا يمتنع أن تكون له لوازم وخواص غير متناهية . وهذا العقل البسيط في الأول لا يكون هيئة فيه ، بل هو ذاته لأنه الفعال لهذه المقولات والفعال لها ذاته وفينا . فالنفوس غير فعالة إلا بحصول تلك الهيئة .

(٤٨٧) العقل الذي يفعل المقولات فيه أيضاً المقولات كاللوازم لذاته ، فهو يعقلها في ذاته عن ذاته ، وفي غيره أيضاً . وقد كان هذا إحدى المسائل العشر التي كانت في جانب الكتمان فبيح بها أولم يسمع وعنده جاليا مقدسات .

(٤٨٨) معنى قوله : « يفعلها » — ليس بالفعل العامي الذي بعد أن لم يفعل ، بل معنى وجود لازم كما فعله .

(٤٨٩) هذا جواب من يسأل أنه : كيف يكون الشيء فاعلاً وقابلاً لما يفعله ؛ وشرحه أنه إنما يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً لما يفعله . وشرحه إنما يمتنع أن يكون فاعلاً ومنفعلاً عن ذلك الفعل إذا كان زمانياً ، فإن مثل هذا يكون فيه بالقوة فيخرج عن ذاته إلى الفعل ، وهذا محال . فإذا كان على الوجه المذكور غير زمانى فإنه لا يلزم المحال .

(٤٩٠) تُشْكِكُ وقيل : المبدأ الذي يثبتونه ويسمونه نفساً هو بعينه الحياة . والجواب : إن سمي هذا المبدأ على هذا الحد حياة فلا مناقشة فيه ، وأما إن غنى بها ما يعرف من معنى الحياة — وهو كون الشيء بحيث عنه أفعال على شرطها — فهو غير النفس ، لأن هذا الكون لا يمتنع أن يسبقه مبدأ به يصح هذا الكون ، بل يجب ؛ وإلا لكان هذا الكون للجسم بذاته يلزم أن يكون كل جسم حياً ، والنفس تمتنع هذا ، فهذا غير ذاك بالشكل الثاني .

(٤٩١) تُشْكِكُ على ما قيل من أن النفس جامعة للاستقصات ، فإن الاستقصات مالم يجمع وصار على مزاج معين لم يستعد لأن يكون مادة لنوع ما ، فكيف تكون نفس ذلك النوع جامعة لها ؟ والجواب أن النفوس الإنسانية بأن العناصر المستعدة لها قد استحالت استحالات مثلاً صارت خطة ، ثم كيلوسا ، ثم دما ، ثم منياً ، فيكون قد جمعا أمر آخر . وكذلك النفوس النباتية : فإن جامع استقصات مادتها أيضاً ، كالخطة مثلاً ، أمر خارج قسراً وسبب سمائي حتى تحصل

النار في حيز الأرض والماء والهواء يقربها كسخونة تحصل في الطين فيكون سخاءً مثلاً . فإذا اجتمعت وتفاعلت استعدت لقبول صورة فتكون في المثاليين جميعاً جامعة لاستقصات ذلك النوع من حيث هي ذلك ؛ جمعاً مقتضيه ذلك النوع ، لجامعة للاستقصات التي في قوتها أن تكون نوعاً . وجملة ذلك أنها تجمع استقصات نوعها من حيث هي لنوعها وهذه الاستقصات تقسيمها واجتماعها على خلاف ما كان مجتمعاً عليه حين كان بالقوة مادة ، وذلك الاجتماع كان سببه اسماً خارجاً غير هذه النفس الجامعة لها إذا كانت مادة .

(٤٩٢) مما يعين على صدق الرؤيا وصحته : أما من جهة المزاج فالاعتدال ؛ وأما من العادة فالصدق ؛ وأما من الأوقات فالسحر .

(٤٩٣) المربعان المفروضان متشابهين على وضعين مختلفين يمنة ويسرة إذا أدركا وتخيلاً متغايرين متميزين فإما أن يكون لأجل المربعة ولا يوجب ذلك اختلافاً إذا فرضا متشابهين متساويين ؛ وإما أن يكون لعارض لازم ولا يوجب أيضاً الاختلاف لتشاركهما فيه ؛ وإما لعارض زائل ويلزم تغير التخيل [١١٥ ب] عند زواله فيكون إما يتخيله كما هو لأنه يقترب به ذلك الأمر فإذا زال تغير ، لكن ليس يحتاج التخيل في تخيله إلى إضافة عارض إليه وقرنه به بل يتخيل كذلك من دون التغيرات إلى أمر يقرنه به فيتخيل هذا المربع يمينا وذلك يساراً دفعةً على أنهما في نفسيهما كذلك لا بسبب شرط يقرنه بهما ؛ وبعد لحوق ذلك الشرط بفرضهما كذلك كما يجوز ذلك الفرض في المقول لأن الجزئي لم يتخصص بالمعنى الشخص ، والوضع المحدود لم يرسم في الخيال ؛ وليس هو مما يجري عليه فرض الحد . وأما في الكلّي العقلي فقد يتميزان بأن يقرن العقل بالمربعين حدى التيامن والتياسر ، وفي مثله يصح لأنه أمر فرضي يتبع الفرض في التصور فيلحق المربع هذا الحد لحوق الكلّي بالكلّي ، إذ يجوز أن يثبت في العقل كلّي من غير إلحاق شيء به ويكون مُعَدّاً لأن يلحق به ما يلحق وفي الخيال ما لم يتخصص الجزئي لم يثبت ولم يتخيل كما شرح . فقد بطل أن يكون التمييز بسبب عارض لازم أو زائل أو مفروض .

(٤٩٤) الإقبال على بعض الصور المقولة يشغل عن إدراك غيرها ، لالتناع الصور العقلية لكن بسبب البدن .

(٤٩٥) مقولات الأول من لوازم ذاته ووجودها في الأعيان من لوازم لازمه .

(٤٩٦) معقولات الباري هي من ذاتها في ذاتها : فذاتها هي الفاعل والقابل . وهذا لا يمتنع فيما لا يكون زمانيا ، وإنما يستحيل في الزمانيات .

(٤٩٧) الخيال يتخيل السواد والبياض في جزئين متميزين ولا يدركهما معا في شبح واحد خيالي ساريين فيه ، والعقل المجرد يدركهما معا ؛ وكلاهما الإدراك التصوري : فهذا بذاته وذاك بالآلة . فإن قيل إن العقل أيضا كذلك ، فالجواب أنه ليس كذلك لأنه يدركهما معا على سبيل التصور ، ومن حيث التصديق يمنع أن يكون موضوعهما واحدا ، والخيال لا يتخيلهما معا لا على سبيل التصور ولا على سبيل التصديق . والدليل على أن العقل يتصورهما معا أنه يحكم بأنهما لا وجود لهما في الأعيان معا في موضوع واحد ، فإنهما لا محالة يكونان موجودين في العقل حتى يمكن أن يحكم عليهما بهذا الحكم .

(٤٩٨) الأشخاص المتكثرة لا تتكرر بأعراض لازمة للنوع وإلا لاشتراك فيها الجميع . فما كان كثرة فإذن ينشخص بأعراض لاحقة ، واللاحقة تلحق عن ابتداء زمانى ، وذلك لأن اللاحقة تكون تابعة لسبب عارض لبعض الأشخاص دون بعض ، وعروض السبب الذى تتبعه هذه اللاحقة المشخصة لبعض دون بعض يكون بسبب آخر ، ثم كذلك يتسلسل ، فيكون وجود مثل ذلك بالحركة ، فيكون حادثا . والذى أوجب هذا هو عروضه لبعض دون البعض ، فلزم أن يكون بسبب ، وكذلك ذلك السبب يحتاج إلى آخر حتى يتسلسل ، ويلزم أن يكون بالحركة فيكون حادثا . وأما إن فرض عروضه لكل لم يلزم شيء من ذلك^(١) .

(٤٩٩) اطلاع القوة العقلية على ما فى الخيال إنما احتيج إليه ليعد النفس لقبول الفيض من فوق ، وهذا الاطلاع هو الأفكار والتأملات والحركات النفسانية وكلها مُعدّات للنفس نحو الفيض ، كما أن الحدود الوسطى أيضا مُعدّات لقبول النتيجة ، لكنها بنحو أشد وأكدر (٥٠٠) العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أدرك معها الزمان ضرورة ، ولكن لافى زمان بل فى آن لأن العقل يعقل الزمان فى آن . وتركيبه للقياس والحد يكون فى زمان ، إلا أن تصور النتيجة يكون فى آن .

(١) هنا ترد فقرة وردت من قبل تحت رقم ١٥٢ .

- ١ -

وَصَلَّ للشيخ الفاضل عدةُ كتبَ تَشْتَرِكُ في الإيْناسِ بخبر سلامته ، وذلك مما يَقْظُمُ الاستبْشارَ به ، ويتصلُ شُكْرُ الله تعالى عليه . وَضُمِّنَ مسائلَ علمية طُلِبَ عنها الأجوبة ؛ ووقفتُ عليها وَحَدَّثْتُ الله تعالى على جميع مايتولاه به من تسليمٍ في نفسه وتحريضٍ على العلمِ وَدَرَسَهُ ، حمداً كمايستحقه أو كماينهض به الوُسْعُ . فأما كتاب « الإشارات والتنبهات » فإن النسخة لا تخرج منها إلا مشافهة مواجهة ، وبعد شروط لا تعقد إلا مكافئة ، وليس يمكن أن يَسْتَفْتَحَ بها ويطلع معه غريبٌ عليها ؛ فإنه لا يمكن أن يطلع عليها إلا هو والشيخ الفاضل أبو منصور بن زيلة . وأما الرعاع والمُضْغَةُ ومن ليس من أهل الحقيقة والحُرْمَةُ فلا سبيل إلى عرض تلك الأقاويل عليهم والْفَتْحَةُ ^(١) بها مما يُعَرِّضُها لذلك العَرَضُ ، والاحتياط في التأخير إلى أن يتيح جامع التقدير ؛ وأما المسائل : فسألة انقسام العقولات : تكشف تشككه أن يُعلم أن الأجسام لا تَحْتَلُّها الصُّور والأعراض من حيث هي واحدة وبسيطة لا العقولات ولا غير العقولات . ثم العقولات قد تُثَقِّلُ من حيث هي بسيطة وواحدة ، وما يحل الأجسام من الصور والأعراض لا يحلُّها من حيث هي بسيطة وواحدة . وإنما تشكك في أنه حسب أنه يسلم له أن صوراً غير منقسمة تَحُلُّ الأجسام من حيث هي غير منقسمة . وهذا لا يكون ولا يمكن . وأيضاً فإن الصور والأعراض إذا قيل لها إنها بسيطة فليس يعنى بها أنها في وجودها لا تنقسم ، بل شيء آخر ؛ فظنه أيضاً أن ههنا صوراً بسيطة لا تنقسم ، ثم يعرض لها الانقسام — ظنٌ غير مُعْصَلٍ . وظنه أن هذا الخلف يلزم في الصور والأعراض — فإنها تنقسم بالعرض ولا تنقسم بذاتها — غير واقع ؛ لأن المنع إنما هو لنفس الانقسام ولو بالعرض . فإنه [١٠٩ ب] يقول إن العقول يحصل في موضوعه من حيث هو واحد ومن حيث لا ينقسم لوحده ؛ فلا شيء من الأشياء التي تعرض للأجسام أو يحصل لها كيف كان يحصل لها من حيث

(*) وردت هذه الرسائل في ثنايا كتاب « المباحثات » من ورقة ١٠٩ إلى ورقة ١١٣ من المخطوط رقم ٦ حكم وفلسفة (١) الفَتْحَةُ : تَفْتَحُ الإنسان بما عنده من أدب أو مال يخاف به . ج : فتح .

لا تقبل القسمة ، بل لو كان ، مثلاً ، شيء لا يقبل القسمة في نفسه ففرض الجسم ، صار ينقسم بسببه ؛ فالشيء من حيث هو في جسم لا يكون إلا بحيث ينقسم ؛ والمعقول من حيث هو واحد معقول هو من حيث لا ينقسم ؛ فالشيء لا يكون في الجسم من حيث هو معقول . ويجب أن تعلم أن جزء صورة الجسم وعرضه شرط في ذلك الصورة والعرض ، وأن الصورة والعرض الجسميين الواحد منها بالفعل كثير غير متناه بالقوة ؛ وهذه الأحوال غير ملائمة للمعقولات . والذي كان ذكره أن الأمر في المعقولات إن كان خُلُقاً في الصور والأعراض هو أيضاً خُلُق ، فليس كذلك ؛ فإنها كلها تنقسم ، وأجزاؤها كلها تقوم شخصياتها وليس شيء منها بسيط وخدائي ، إنما هو بسيط بوجه آخر .

وأما مسأله التي في باب الوجود فيكشف عن تشككه أن يعلم أن الوجود في ذات الوجود لا يختلف بالنوع ؛ بل إن كان اختلاف^(١) فبالتأكد والضعف . وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود النوع . وما يلبسها من الوجود غير مختلف النوع ؛ فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده . وأما مسألة انحفاظ الأشياء المختلفة فيجب^(٢) أن تعلم أن المقسور من الاستقصات والمترجات إنما ينحفظ لعصيان المسلك على الانشقاق ؛ ومقدار ما ينحفظ ما ليس مسلكه كذلك ، ومقدار زمان الفصل بين الحركتين المتضادتين وزمان قطع المسافة والدَّهن المضروب بالماء إنما ينحفظ هذا القدر ، والنيرون والأهوية المحسوسة في الأرض قسراً إنما تنحفظ للسبب الأول ، فإذا كانت قوية زلزلت وخسفت . واعلم أن الهواء ليس حبسه في مغارات الأرض كحبس النار ، فإنه ربما كان ذلك سبب آخر ، ولأن المكان طبيعي . ثم الحيوانات والنبات ليس امتزاج أخلاطها على سبيل اتفاق أو أسباب خارجة ، بل السبب في ذلك جوهرى طبيعى يكون في المني ثم تمتزج الأخلاط في المني امتزاجاً ما ثم يُحفظ ذلك المزاج بالبدن ؛ وليس في جوهر المني واللحم من الأجزاء النارية والهوائية ما يضعف لقلته عن التفصّي عما يخالطه ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه قسراً وحصراً . بل في المني روح كثيرة جداً : هوائية ونارية ، إنما يحبسها في المني مع سائر ما معها شيء لا تغير جوهر حسيمة المني . والدليل على ذلك أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بأن يتحصّر وينعم ،

(١) ص : اختلافاً . (٢) ورد في هذا الكلام من قبل تحت رقم ٢٥١ ص ٢٢٥ .

تَحُلُّ بِسُرْعَةٍ وَرَقٍّ ؛ وَكَذَلِكَ إِنْ تَعَرَّضَ لِلْحَرِّ . وَإِذَا كَانَ فِي الرَّحْمِ وَعَرَضَ آفَةٌ أَيْضًا ، صَارَ كَذَلِكَ . فَلَا يَجِبُ أَنْ يُظَنَّ أَنَّ احْتِبَاسَ الاسْتَقْصَاتِ الْخَفِيفَةِ فِي مَزَاجِ الْحَيَوَانَاتِ لِعَجْزِهَا عَنْ التَّحُلُّ بِسَبَبِ قَلَّتِهَا أَوْ صَعُوبَةِ شَقِّ الْمَنْفَذِ ، وَبِالْجُمْلَةِ لِأَمْرِ قَاسِرٍ مِنْهَا هُوَ أَحَدُ اسْتَقْصَاتِهَا ، بَلْ لِقُوَّةِ تَجْمَعِ الْمُخْتَلَفَاتِ وَتَمْنَعِهَا عَنِ التَّحُلُّ وَتَأْتِيهَا بِالْبَدَلِ . وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنْ تَغَيَّرَ الْمَزَاجُ إِلَى الْبَرْدِ الْحَاصِرِ وَالْحَرِّ الْمُحْتَلِّ فِي أَنْ يُوْدَى إِلَى هَذَا التَّفَرُّقِ — وَاحِدٌ .

فَأَمَّا حَدِيثُ الْمَزَاجِ وَأَنَّهُ يَدْرِكُ فِي حَالٍ مَا يَسْتَحِيلُ < ف > يَجِبُ أَنْ يَتَأَمَّلَ الَّذِي يَدْرِكُهُ : أَمَزَاجٌ أَوْ شَيْءٌ غَيْرُ الْمَزَاجِ ؟ فَإِنْ كَانَ الْمَدْرِكُ غَيْرَ الْمَزَاجِ حَتَّى يَكُونَ إِنَّمَا [١١٠] يَدْرِكُ الْمَزَاجَ شَيْءٌ غَيْرُ الْمَزَاجِ ، فَهُوَ الْمَطْلُوبُ . وَإِنْ كَانَ الْمَدْرِكُ هُوَ نَفْسُ الْمَزَاجِ : فَإِذَا الْمَزَاجُ الَّذِي يَبْطُلُ ، وَإِذَا الْمَزَاجُ الَّذِي حَدَثَ . وَمَحَالٌ أَنْ يَكُونَ مَا بَطُلَ مُدْرِكًا . وَالْمَزَاجُ الَّذِي حَدَثَ هُوَ الْمَزَاجُ الَّذِي وَقَعَ إِلَيْهِ الْاسْتِحَالَةُ اسْتِحَالَةٌ زَمَانِيَّةٌ ، وَإِدْرَاكُهُ آتِي . فَإِذَا يَدْرِكُ لَا مِنْ حَيْثُ مَا يَسْتَحِيلُ ، بَلْ مِنْ حَيْثُ وَقَعَتْ إِلَيْهِ الْاسْتِحَالَةُ فِي زَمَانٍ مَضَى ، وَمِنْ حَيْثُ هُوَ حَصَلَ فِي آنٍ أَوْ فِي زَمَانٍ حَصُولًا غَيْرَ مُسْتَحِيلٍ ، فَلَيْسَ إِنَّمَا يَدْرِكُ مِنْ حَيْثُ يَسْتَحِيلُ . وَالْعَجَبُ قَوْلُهُ لَمْ يَقُلْ : إِنْ الْمَزَاجُ الْمُسْتَحِيلُ هُوَ مَزَاجُ ذَلِكَ الْعَضْوِ ؟ فَلَعَلَّهُ يَظُنُّ أَنَّ الْمَزَاجَ إِذَا اسْتَحَالَ فِي الْعَضْوِ مَزَاجُهُ الْأَصْلِي وَالْمَزَاجُ الطَّارِئُ مَعًا ، هَذَا لَا يُمْكِنُ ، بَلْ فِي حَالِ الْاسْتِحَالَةِ يَكُونُ الْمَزَاجُ مَا وَقَعَ إِلَيْهِ الْاسْتِحَالَةُ ؛ فَإِنْ أَفْرَطَ أَهْلَكَ . وَقَوْلُهُ : لَسْتُ أَفْهَمُ كَيْفَ يَكُونُ الْمَزَاجُ الْمُسْتَحِيلُ مَزَاجَ ذَلِكَ الْعَضْوِ — عَجِيبٌ ، كَأَنَّهُ قَدْ شَكَّ فِي أَنَّ ذَلِكَ الْمَزَاجَ لِنَظَرِ الْعَضْوِ وَحَسِبَ أَنَّ الْمَزَاجَ الطَّبِيعِيَّ يَوْجَدُ مَعَ الْمُسْتَحِيلِ حَتَّى يَكُونَ أَحَدُهُمَا مَزَاجَ الْعَضْوِ وَالْآخَرُ مَزَاجَ غَيْرِهِ ، بَلْ يَجِبُ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْمَزَاجَ ثُمَّ وَاحِدٌ : إِمَّا طَبِيعِيٌّ ، وَإِمَّا مُسْتَحِيلٌ . فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ مَزَاجٌ هُوَ الَّذِي يَدْرِكُ فَهُوَ الْمَزَاجُ الْمُسْتَحِيلُ وَيَدْرِكُ نَفْسَهُ ، فَيَكُونُ فِي حَالِ الْمَزَاجِ الطَّبِيعِيِّ لَا مُدْرِكَ الْبَتَّةَ ، لِأَنَّهُ لَا يَدْرِكُ ذَاتَهُ ، وَلَا يَبْقَى عِنْدَ الْمَزَاجِ الْغَرِيبِ حَتَّى يَدْرِكُهُ . إِنَّمَا الْمَدْرِكُ وَالْمَدْرِكُ هُوَ الْمُسْتَحِيلُ فَقَطْ . ثُمَّ يَلْزَمُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا يَلْزَمُ مِمَّا شُرحَ .

وَأَمَّا حَدِيثُ الْآلَةِ فَإِنَّهَا لَعَلَّهَا تَعْقِلُ مِنْ حَيْثُ الْآنِيَّةُ دُونَ الْمَاهِيَةِ ، فَإِنْ فِيهِ وَضُوعَيْنِ قَدْ أَغْفَلَا : أَحَدُهُمَا أَنَّ الْكَلَامَ فِي الْآنِيَّةِ كَالْكَلَامِ فِي الْمَاهِيَةِ ، وَالَّذِي يَلْزِمُهُمَا شَيْءٌ وَاحِدٌ . وَالثَّانِي أَنَّهُ مِنَ الْحَالِ أَنْ يَقَالَ : لَعَلَّنَا إِنَّمَا تَعْقِلُ الْآنِيَّةَ دُونَ الْمَاهِيَةِ ، — وَذَلِكَ لِأَنَّ مَا نَعْقِلُهُ وَثَبَتَهُ مِنْ أَنْفُسِنَا لَا تَدْخُلُ فِيهِ « لَعَلَّ » ، بَلْ يَكُونُ حَكْمُنَا فِيهِ حَكْمًا فَيَصِلُ . ثُمَّ إِنَّا اسْمُنَا نَشْكُ

أنا لسنا نعقل من الآلة لا آنية ولا ماهية، ولو كنا نعقل شيئاً من ذلك لعقلناه جِزْماً، وما كنا نقول ما قاله هو في سؤاله: لعلنا، هو ذا يعقل الآنية، لكننا لنفرض أننا نعقل الآنية فليس عقلنا لها دائماً كما ليس للماهية، فليس يعنى وجود صورة آنية الآلة في أن يعقلها. ولا يجوز أن يكون فيها صورة آنية لها أخرى حدث عن الأولى، فلما حدثت عقلناها. فأما التشكك^(١) في أن الإعياء لس يحدث من جهة أن العصور يتكلف بالقصر حركات غير مُقتضى مزاجه، فهذا تشكك لا أعرف له جواباً إلا بالتجربة. وليتأمل حال من تعب: كيف تشقُّ على عضوه الحركة، وكيف يزداد نعبه وألمه بتكلف الحركة حتى يثبت فلا يتحرك أصلاً بالإرادة، والحركة المزاجية له محفوظة. وظنه أن كل شيء يحتاج إلى برهان — ظنٌّ باطل، فإن هاهنا مُقدمات تجريبية مُشاهدية يعلمها الناس باعتبار أحوال أنفسهم.

الإعياء^(١) تحدّثه الحركة الغريبة مما يوهن العضل بما يحدث فيه من تمديد وتشنيج غير الذى يقتضيه مزاجه، ولو ترك الطائر ومزاجه لنزل ولم يحلّق.

وأما ما ظن أنه لو كان الأمر على ما قيل في نخصص أفعال القوى الجسمية بنسب حقاً لكان لقالب أن يقاب فيقول: وغيرُ الجسم لانسبة له إلى الجسم، فلا يكون منه الجسم حقاً، فذلك لأنه لم يقع التأمل لما أورد. وأنا أحرر العبارة عنه فأقول: الشيء إذ صار قوامه بتوسط المادة صار ما يصدر عن قوامه مخصوصاً بتوسط المادة، وإما بتوسط المادة بما تقتضيه الخاصة المادية من الوضع سواء كان في القوام أو في صدور الفعل؛ [١١ ب] والشيء الذى ليس بجسم إذا فعل في الجسم فليس لانسبة له إلى الجسم، بل له نسبة ما إلى الجسم: إلا أنها ليست تختلف. فلذلك إذا حصلت المستعدّات لم تفقر إلى شيء غير النسبة التى بين غير الجسم وبين المستعدّات، فلذلك تشابه الانفعالات. وأما الشيء الذى صار قوامه مُعلّقاً بالموضوع، ومصدر فعله مُعلّق بما به قوامه من الموضوع، فليس يكتفى وجوده ووجود المستعد كيف كان، بل أن يقع على حالة يكون للموضوع بوضعه منها توسط، وذلك التوسط غير متشابه. فإن أوضاع الجسم من الأجسام الأخر غير متشابهة، وتوسط الموضوع بين القوة التى فيه وبين الأجسام الأخر غير متشابه، — ليس كوجود الجوهر الروحاني بالقياس إلى كل جسم مستعد؛ ولذلك يختلف تأثير الأجسام بحسب القُرب والبُعد. وتوسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع

له التوسط الخاص بالموضوع محالّ ، فإن توسط الموضوع بين القوة وبين ما لا وضع له أصلاً لا زيادة معنى له على وجود القوة ، وإن ذلك لا يضيف إلى وجود القوة شيئاً أصلاً إن رفعنا لوازم الوضع فتكون حينئذ القوة ؛ وإنما قوامها بتوسط الموضوع يصدر عنها فعلٌ بلا توسط الموضوع ؛ فليس المخرج إلا أن يكون المنفعل ذا وضع هو النسبة مطلقاً ، حتى يمكن أن يقال في جانب الفاعل الروحاني ما قال ، بل نسبة ما يفعل بتوسط موضوعه ، وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا وضع له ؛ وإن وجدت نسبٌ أخرى ؛ وإذا لم توجد لم يوجد الفعل والانفعال . وأما الروحاني فليس يحتاج إلى تخصيص حال له حتى يفعل به ، حتى إن لم يكن ذلك المتخصص لم يتم الفعل والانفعال ، بل يكفيه وجود ذاته في أن يكون فاعلاً في المستعدات . وأما هذا فيحتاج إلى توسط الموضوع ؛ وذلك لا يتم فيما بينه وبين ما لاوضع له . فهذا ما حضرني مع تحليل قوى العلم عنى ولا يسعى غير الالتقاء والمشاهدة والسلام .

تريل : فيه تحليل هذه القياسات : مصدر فعل القوة الجسمانية قوامها ووجودها ؛ وقوامها ووجودها بالموضوع ؛ فصدر فعلها يكون بالموضوع . وحيث الموضوع وفي الشيء الذي له النسبة الخاصة بالموضوع النسبة التي تكون للموضوع من حيث هو جسم أو جسماني وبالجملة من حيث هو ذو وضع ، فلا بد من توسط الموضوع لا على أن يفعل بل على أن يُفعل به ؛ والأشياء البريئة عن المادة لا يكون الموضوع مؤصلاً للتأثير إليها متوسطاً في التأثير ، بل إن صدر إليها فعل فعن القوة ، لا من حيث هي ذات وضع ومن حيث لها موضوع وقد منع هذا . وأما فعل الأشياء البريئة عن المادة في ذوات الوضع فإتما هو فعل يصدر عن وجود ذواتها مطلقاً في المستعدات ، ولا يحتاج إلى أن يكون لها حال حتى يفيض حاجة المادية إلى أن تتوسط موادها . فإن قال قائل : فالأجسام في انفعالاتها تحتاج إلى توسط من موادها ، فهو غلط ، لأن المادة هي المنفعلة نفسها ، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره ، وهناك لم تكن هي الفاعلة بل المتوسطة ، والشيء الذي فيه قوام الفاعل والشيء الذي إنما يفعل الفاعل وهو فيه فيفعل حيث هو وحيث له سبة وضعية . فأما الشكوك على هذا غير ما تشكك به فهو كثير . وإنما تعرضنا لما أورده ؛ وهو مأخذ صحيح مستمر لمن أجاد التفطن .

وصل كتاب الشيخ الفاضل دالاً على سلامته وعلى ما [١١١] خَلَصَ إليه من البهجة ،
 لخلاص من تلك الأهوال بالتهجّة ؛ ووقفت عليها وسكنت إلى ما يتولاه الله به من سليم
 النفس ، وإدامة الأُنس ، بالفضل والعلم اللذين هجرتهما ضرورة ، ونبذتُ عنهما ناحية .
 وأما تحزّنه ^(١) على ضياع « التنبيهات والإشارات » فعندى أن هذا الكتاب توجد له
 نسخة محفوظة . وأما « المسائل المشرقية » فقد كتبتُ أعيانها ^(٢) بل كثيراً منها في أجزائها
 لا يطلع عليها أحدٌ ، وأثبتُ أشياء منها « من الحكمة العرشية » في جزّازات : فهذه هي التي
 ضاعت ، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً . وإعادتها أمرٌ
 سهل : بلى ! كتاب « الإنصاف » لا يمكن أن يكون إلا مبسوطاً ؛ وفي إعادته شغل .
 ثم من هذا المُعيد ومن هذا المنفرغ عن الباطل للحق ، وعن الدنيا للآخرة ، وعن الفضول
 للفضل ! ! لقد أنشب القدرُ في محالِبِ الغير ، فما أدري كيف أتملّص ، وأتخلّص . لقد
 دُفِعتُ إلى أعمال لست من رجالها ، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سِجِّفٍ
 نحّين ؛ مع شكرى لله تعالى ، فإنه على الأحوال المختلفة ، والأهوال المتضاعفة ، والأسفار
 المتداخلة ، والأطوار المتناقضة ، لا يُخلِّني من وميض يُحْيِي قلبي ويثبتُ قدّمي ؛ إياه أحمد
 على ما ينفع ويضر ، ويسوء ويسرُّ .

وأما المسائل التي يسألها فهي مسائل علمية جليلة لا سيما هذه المسائل ؛ والكلام
 الموجز في أمثالها تضليلٌ . وإذا ازدحمت أجحفت بالخطاير المشغول بالبلابل فلم يكدر يُفِيضُ ^(٣)
 في بقاع البيان ، لاسيما من كان على جملي في مثل حالتي . وقد تأملت هذه المسائل
 واستجدّتها ^(٤) وأجبت عن بعضها بالمُقْنِع ، وعن بعضها بالإشارة . ولعلّ عجزت عن
 جواب بعضها ^(٥) .

(١) تحزّن عليه : توجّع . (٢) م : كتب عيانها .

(٣) أفاض القوم في المكان : اندفعوا منه وتفرقوا .

(٤) استجاده : وجده أو طلبه جيداً .

(٥) هنا ترد الفقرة رقم ٤٥٨ مقبحة في صلب النص فأسقطناها .

[١١١ ب] والله إني لأفرح من هذا النمط من البحث الذي حدده بعد نمط كنت أستكرهه ، فإن هذا النمط من البحث مناسب للعلم الأعلى ، وهو بحث برهاني مناسب جداً .
والذي كان يطالب به وأنا بالرّى قد كان كثيرٌ منه غير مناسب . فليزدد من أمثال هذه المباحث ما شاء ، فإن فيها الفرح والفائدة . فما أمكنني كشفه ، فعلت : إما عفوا وإما وراء حجاب يكون فيه ضربٌ من التحريك والتدريب نافع ؛ وما لم يمكنني استعفيت واعترفت ، فإن معلوم البشر متناهٍ . وأنا فيما اجتهدت قد علمت كثيرَ أشياء معرفة قد حققتها لا مزيد عليها ، إلا أنها قليلة . والذي أجهله ولا أهدى سبيله كثير جداً ، لكنني قد يئست عن أن يتجدد لي علمٌ بما أجهله لم يُظفرني به البحثُ الجادّ الذي توليته وأنا مسلم إلى طلب الحق لا تعارض يده فيه يد . وأما الآن فأنا في عيشة غير راضية ، وفي أشغال غاشية . وإذا ثبت لي فكرٌ ما ، اقتنصته بالسعى الأول ، أقنعت ؛ لكنني مع هذا كله لله حامدٌ . فقد وهب لي يقيناً لا يزول بالأصول التي لا بد منها لطالب النجاة ، ومجالاً فيما بعد ذلك غير ضيق ، ومعرفةً بما لا أعرفه بالغة .

نسخة هرير هرير لنفسه (١)

بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما عاهد الله به فلان وفلان بمد ما عرفا ربهما وإلهما ، وواهب العقل والقوة لهما ، وللبداً الأول لوجودهما ، والمهيئ الأول لتقدير أسباب حركتهما وخفوتهما ، والزائن نفسيهما بما أفاض من صورة هويته عليهما وصور من مثال وجوده ، ومثال إيجاده فيهما ، حتى حصل لهما في ذاتهما الكمال الأعلى ؛ العلي الذي لا ينتهى إليه منته ، ولا يوصف بكأله كمال^(٢) . عاهداه طامعين راغبين مختارين لما هو الخير ، راغبين في السعادة ، مؤثرين للعالم الباقي على العالم الفاني ، أن يجهدا جهديهما في تزكية نفسيهما بمقدار ما وهب لهما من قوتيهما حتى يخرجاهما من القوة إلى الفعل ، عالما من عوالم العقل ، فيه الهيئة المجردة عن المادة للكل وللبداً الكل ، ليتحد جوهر نفسيهما بالمبادئ ، ويتخلص بالأبد عن البوار ، ويكون جهد الجهد تخليص كل ما تُصوّر وأوقن من المعلومات الجديدة والبرهانية ، مقطوعة الأسباب عن العلاقات الخيالية والمناسبات إلى القوة الوهمية بالحيلة الحكيمة والمجاهدة الدوامية ، حتى يحصل كل ما عقل خالصاً للعقل غير مشارك فيه وغير مرسوم بحلاقة إذا انفصلت زال المعقول وعاود حال ما بالقوة ، بل يجردها العقل تجريداً فيأبدها تأييداً ، بعد أن يعرض قليل وكثير ما يتصور ويصدق به على قانون المنطق ، غير متوسع في شيء ولا متجاوز ، وأن تشير كل واحدة من المقدمات من أى الأقسام ؛ ثم إذا انتجت النتيجة اليقينية قطعت عن الوم والخيال قطعاً بالكمال ليتحد [١١٢] بها العقل الإنساني بالعقل الفعال الأزلى الأبدى المأمون فيه إفناء البوار والزوال . ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكألهما الذاتى فيحرسها عن التلطح بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس البولورية التى إذا بقيت فى النفس المرتبة كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ، إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب ، وإنما تدلسها هيئات الانقيادية لتلك الصواحب ، بل نفيدها هيآت الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة حتى لا تقبل البتة من صواحباتها حركة وانفعالا ، ولا تتغير

(١) يلوح أن هذا المهد أيضاً من وضع ابن سينا .

(٢) م : كماله .

لموجبات تغير حالاتها حالاً برياضة يديمان عليها وإن عسرت ، وأمانات للنفس يتوليهاها وإن شقت . فلا يتوليان فعلا من أفعال القوى الحيوانية فعلا ولا تشهياً ، ولا يتعاطيانه عمداً أو سهواً ، ولا يتركان الخطرة تلوح بمقتضى غضب أو شهوة أو طمع أو حرص أو خوف يخالفه جوهرها الزكي إلا مسخاه ونسخاه ونحياه وتحماه . ولا يلدعا فكرة أنفسهما وتخيلاتها تتعاطى إلا الفكرة في جلال ملك الملوكوت وجبار الجبروت ؛ يكون ذلك قصاراهما لا يتمدياهما ولا يتركا الخيالات تسنح البتة إلا مقدمة لرأى اعتقاديّ أو نظرية لزينة إلهية ، أو تحديداً لتصير هيئة راسخة راسية في جوهر النفس ؛ وذلك ذكر القدوس وقدمه ، إلا في واجب من سرمة المعيشة لا ترخص السنة العقلية في إغفاله ؛ لكن يجبرا على النفس تخيل ما لا ينبغي أو لا فائدة فيه فضلاً عن فعله ، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية . وكذلك يهجرا الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، فتصدق الأحلام والرؤيا والظن والفكر . وأن يجعل حب الخير للناس والمنفعة تصل إليهم وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أسراً طبيعياً جوهرياً . ويحتالوا حتى لا يكون للموت العظيم خطر عندهما ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد ، وإخطار أمنها عن الفساد بالبال حتى يتمكن تمكّن المعتاد ؛ وأما الذات فيستعملانها^(١) على إصلاح الطبيعة أو إبقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا خاطراً ، عندما يستعمل ، بالبال ؛ وتكون النفس الناطقة هي الدبرة لأن القوى الشهوانية تدعو إليها ، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها ، ولكن جاعلة لنفسها هذه الملل عذراً ؛ بل ينبغي أن تحتال حتى تحصل هيئة بعض الذات لذواتها أسراً طبيعياً للنفس ؛ وكذلك الأمور الغلبية والكرامية . وأما للمشروب فأن يهجرا شربه تلهياً ، بل تشفياً وتداوياً وتقوياً ؛ والمسموعات يديما استعمالها على الوجه الذي توجبه الفلسفة والحكمة ، لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة لا بما تربط هذه به من الأمور الشهوانية . ثم يباشرا كل فرقة بعادته ورسمه ، ولا يخالقا على المحالات بردع ، بل لا يشاركا فيه إلا إذا علم بالردع النفع دون الخلاف والتعصب ، فيعاشرا الرزين بالزناة ، والمالحن بالمجون ، مُسرّين باطنهما عن الناس . ولكن لا يتعاطيا في المساعدة فاحشة

(١) م : فيستملها .

ولا يَلْفِظُ بِهِ جُر . وأن يسمحا بالمقدور والتقدير من المال لم يقع إليه له الحاجة من الشركاء في النوع ، إذا لم يقع من ذلك خلل في المعيشة ظاهر . وأن يحفظا سر كل أخ وصديق ووفاءه في أهله وأولاده والمتصلين به حتى يقوموا في غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع . وأن يفيا بما يَعِدَان أو يوعدان ولا يجريَنَّ في أقاويلهما الخُلف . وأن يركبا [١١٢ ب] لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعهما . فإن أسرار الناس طبيعة إلهية . ثم لا يُقَصِّرَا في الأوضاع الشرعية وتعظيم الشُّنن الإلهية والمواظبة على التبعيدات البدنية ويكون دوام عمرهما إذا خَلَوْا وَخَلَصَا من المعاشرة تطرية الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول وملكه وَكَنَسَ النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه الناس .

عاهدا الله أنهما يسيران بهذه السيرة ويدينان بهذه الديانة . كان الله لهما ، ووقفهما لما يتوخيان به . وهو حسبنا هاديا ومعينا وحافظا ^(١) .

(١) هنا وردت « رسالة إلى أبي طاهر بن حنبل » ، وهي رسالة صغيرة فيها هجاء شديد ، ولا قيمة لها ، ثم يتلو ذلك فقرات منفصلة وردت مكررة من قبل في صلب « المباحثات » .

مقالات لاسكندر الافروديسي
في مسائل من فلسفة أرسطو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب أعن

مقالة الاسكندر الافروديسى فى القول فى ببارى الكل

بحسب رأى أرسطوطالسى الفيلسوف

قال الاسكندر :

لما تأملتُ الفحصَ الذى تخرجهُ مخرج التوبيخ الجليل عن الأشياء التى كتبت بها إليك جواباً عما سألته ، إذ كانت معرفتك بصعوبة الأمر فيها ليست مقتصرة عن معرفة غيرك — لم أتناقل عن كشف رأيي فيها لك ، إذ كنت أهلاً له ؛ وأن أضمن ذلك — بحسب ما يمكن — كتاباً أكتبه أقصد فيه لبث القول فى المبادئ بحسب رأى أرسطوطالس . فأقول : إن أفضل ما يُبينت به أمثال هذه الأشياء بحسب رأى هو أن يُبين أن المبادئ التى تُوطأ لها توافق وتلزم الأشياء المبينة الظاهرة المعروفة ، إذ ليس يمكن أن تستعمل فيها الأقاويل البرهانية : إذ كان البرهان إنما يكون من الأشياء التى هى أشد تقدماً ومن الأسباب ، وكانت المبادئ الأولى لا شئ يتقدمها ولا لها علة أيضاً . والأشياء المطلوبة هى أن تعلم : ما العلة الأولى ؟ وأى الأفعال فعلها ؟ وأى نحو من أنحاء الحركة يتحرك الجسم المتحرك عنها ؟ ومن أجل ماذا صارت حركات هذا الجسم الكرى كثيرة مختلفة ؟ وهل الأشياء التى تتكون فى المواضع التى دون فلك القمر من أجل حركات هذه الأجسام ، أو إنما تتكون عن اختيار ما أو معرفة ؟ فالأقاويل التى أظن أنها يمكن أن تقال فى ذلك بحسب رأى أرسطوطالس تكون على هذا النحو :

لما كان كل جسم طبيعى يتحرك بالطبع بذاته — وذاك أن الذى له فى ذاته مبدأ أو سبب الحركة هو متحرك بذاته ، وكل جسم طبيعى فله فى ذاته مبدأ الحركة ، أغنى بذلك الطبيعة ، وكل ما يتحرك بذاته بالطبع : متنفساً كان أو غير متنفس ، فإنما يتحرك بالاشتياق

إلى شيء ، وذلك هو أن يكون المتحرك حافظاً لكأله الخاص ، إذ ليس شيء من الأشياء التي تتحرك بالطبع تحدث باطلا ، وكان أيضاً هذا الجسم المتحرك على الاستدارة الذي قد تبين من أمره بالأقاويل التي وضعت فيه أنه إلهي وأنه غير كائن ولا فاسد هو أيضاً جسم طبيعي ، وأن الحركة التي يتحركها إنما يتحركها بطبعه — فليُنزَلْ أن هذا الجسم أيضاً إنما يتحرك على هذه الجهة بالاشتياق إلى شيء . فأما الأجسام غير المتنفسة فإن اشتياقها إنما هو من أجل الشيء الذي من أجله تكون لها الحركة بالطبع . وهذا الاشتياق الصادر عن التهيؤ الطبيعي هو الميل إلى الشيء الذي كأنه ملائم لها وسبب لفعليها الطبيعي الذي يحصلها ، وذلك أنه على هذه الجهة يكون مصير كل واحد من الأجسام إلى الموضع الطبيعي الذي يخصه ؛ وإذا استقر فيه بلغ كاله الذي يخصه . وأما الأجسام الطبيعية التي هي أكل من هذه ، أغنى التي لها نفس ، فإنها إنما تتحرك في المكان بالنفس التي لها . والحركة التي لهذه الأجسام على جهة الاشتياق إنما تكون مع شهوة ما ، ومن هذه الشهوة ما يسمى شوقاً ، ومنها ما يسمى غصبا ، ومنها ما يسمى إرادة^(١) . وذلك أنه بواحد من هذه الأشياء بعينها يكون ابتداء الحركة للأشياء المتنفسة التي تتحرك في المكان والجسم الإلهي بأمره متنفس ، إذ كان الجسم الإلهي أفضل الأجسام ، وما كان أفضل الأجسام فليس جسم أفضل منه ؛ وقد يوجد جسم ما أفضل من جميع الأجسام غير المتنفسة ، وذلك هو الجسم المتنفس لئلا يكون الأفضل هو الجسم غير المتنفس . فيجب إذن أن يكون المتنفس هو الأفضل إن كان كل جسم إما أن يكون متنفسا وإما غير متنفس . والدليل على أن الجسم الكريء أفضل الأجسام كلها أنه فاسد ، وأنه يتحرك الحركة المتقدمة لجميع الحركات^(٢) ، ويتحركها أيضاً دائماً وعلى^(٣) نظام متشابه . فسبب حركة هذا الجسم إذن هو شهوة ما ، لكن الشوق والغضب مباينان لطبيعة هذا الجسم ، وذلك أن الجسم الإلهي غير منفعل ، والشوق والغضب انفعالات^(٤) . ولذلك صارت أنفس الأجسام الإلهية غير مساوية في النوع لواحدة من الأنفس الكائنة في الأشياء المائنة إذ كان يلزم في هذه من الاضطراب أن يكون ما يوجد له فيها القوى التي هي أكل أن يكون له قبل ذلك القوى التي هي دونها في الكمال^(٥) ، لأنه ليس يمكن دون هذه القوى بأن

(٣) فوقها : ترتيب .

(٢) أي الحركة الفائرية .

(١) فوقها : اختيار .

(٥) فوقها : أقل كالا .

(٤) س : انفعالات .

يكون واحد منها وَيَسْلَمُ؛ ولذلك ما كان منها له اختيار فإن له أيضاً بينه غضباً وشوقاً .
فأما أنفس الأشياء الإلهية فليست مشاركة بقوة من القوى التي هي أقل كلاً من قِبَل^(١) أن
الأشياء ذوات هذه الأنفس لم تكن محتاجة في بادئ الأمر إلى ما يكون معيناً على ما وجب
لها السلامة التي من أجلها وبسببها كانت تلك القوى . فيحصل إذن مما قلنا أن تكون
الشهوة التي في هذه إنما تكون بالاختيار^(٢) ، والاختيار الحقيقي الفاضل هو المحبة^(٣) للخير .
وذلك أن الاختيار على الإطلاق هو محبة الخير ، أو ما يظن أنه خير ؛ والاختيار الحقيقي الذي
هو محبة الخير إنما هو موجود في الله عز وجل وحده ، وذلك أن الشيء المتشوق بحسب رأى
أرسطوطاليس هو الشيء الذي يُظن أنه خير .

والخيار المرتضى من الأشياء هو الخير الأول^(٤) [١٠٨] ... هذا الجسم الإلهي الطبيعية
إذن هو الاشتياق إلى الخير الحقيقي والشهوة في هذه الأشياء^(٥) ؛ وذلك أن الاختيار^(٦) منها
ليس يكون بقوة من القوى المنفعلة من قِبَل أنه ليس فيها منه أول الأمر شيء منها من حيث
يتصور بالعقل يتشوق إلى الشيء المتصور بالعقل أو المتوهم ، وذلك أن الاشتياق إلى الشيء
الأفضل تابع لما يتصور منه بالعقل في الأشياء التي قد اقتنت الشيء الملأثم له الخاص به ؛
ومن قِبَل هذا الشوق بينه يتحرك على هذه الجهة ، لا من حيث يتصور بالعقل ، وذلك
أن التصور بالعقل ليس هو حركة أصلاً كما قد تبين . وقد يكون هذا المعنى أيضاً أكثر
وضوحاً في الأشياء التي تُتصور بالعقل دائماً أشياء واحدة بأعيانها ، فإنها ليس تتحرك في
حال تصورها بالعقل . وهذا هو السبب في الحركة الدورية التي تتحركها الأجسام الإلهية
بالطبع التي نخصها ، والمتولى لتدبيرها وسياستها ذلك الجسم الذي له صورة كهذه^(٧) الصورة
من قِبَل الميل الطبيعي إلى الحركة الدورية . وإنما تتحرك اضطراراً هذه الحركة بالنفس
والعقل . وذلك أن هذه النفس منذ بادئ^(٨) الأمر صورة لهذا الجسم ، فإنه ليس يجب أن
يُفتقد أن طبيعته شيء آخر غير النفس ، وكذلك أيضاً لا يجب أن نفتقد في الحيوان
والأجسام المركبة أن طبيعتها من طريق ما هي حيوان شيء آخر غير النفس ، إلا أن لهذه

(١) من قبل : بسبب . (٢) فوقها : بالإرادة . (٣) ص : الخير .
(٤) في الأصل خرم مقداره كلتان . (٥) هنا خرم . (٦) نسخة : الإرادة .
(٧) « يعني جسماني » : كذا في الأصل . (٨) فوقها : أول .

الأشياء من طريق ما هي مركبة حركة أخرى طبيعية بحسب الأجسام التي ليست بمتنفسه ، غير الحركة التي تتحركها بالنفس ، إلا أنها واحدة فقط بحسب الغالب في الجسم المركب من الأجسام الأخرى . وذلك أنه قد يوجد لكل واحد منها — قبل أن يختلط بعضها ببعض اختلاطا يصير به الكل متنفساً — حركة ما طبيعية . فأما الجسم الإلهي فإنه لما كان بسيطاً — وذلك أنه ما كان ليكون أزلياً لو كان مركباً ؛ وكانت الحركة التي يتحركها أيضاً حركة واحدة بسيطة فإنه ليس له أصلاً طبيعة أخرى غير النفس ، ولا له أيضاً حركة طبيعية غير الحركة النفسانية وإنما يُفَضَّل الجسم الإلهي غيره من سائر الأجسام البسيطة من قبل أن طبيعته — وإن كانت جسماً بسيطاً — هي نفس وطبيعة في غاية الكمال ، ولذلك صارت هذه النفس ليست صورة لجسم التي من قبل أن هذا الجسم لم يكن محتاجاً إلى الحركات المختلفة التي تكون في النفس ، لأنه لم يحتاج فيما يوجب له السلامة إلى معرفة ما من خارج . ولما كانت الحركة التي يتحركها بنفسه وطبيعته التي تخصه حركة بسيطة ، صار بهذا الفعل بعينه يقبل كاله الخاص به ؛ وذلك أن جميع الأشياء التي قواها بالطبيعة قد يوجد لها في نفس طبيعتها الملائمة^(١) لها الاشتياق إلى الشيء الذي هو أول الأسباب وأفضل من جميع الأشياء الموجودة أو كامل لطبيعته . وجميع الأشياء التي قوامها بها إنما تفعل ما تفعله بحسب طبيعتها التي تخصها شوقاً منه إلى الاقتداء بذلك الشيء الذي عنه تكونت على القصد الأول وما يناله كل واحد منها بمبلغ طاقته منه وإنما يناله بسبب الكمال الذي يخصه في نفس طبيعته ؛ وعلى هذه الجهة يوجد الجسم الطبيعي الذي هو أقدم من جميع الأجسام الطبيعية الاشتياق بالطبع إلى الاقتداء بالعلة الأولى .

والفرض^(٢) في الفعل الذي يوجد له في طبيعته التي تخصه وهو حركته الدورية التي بها يتحرك الجسم بحسب طاقته حركة أزلية هو الاقتداء بالجوهر الذي ليس بجسم ولا متحرك ، وإن نسبة اتصال الحركة الملائمة له بأزلية ذاك من حيث هو غير متحرك . فليكن الحرك للجسم الكرى إياه بتشويق هو ذلك الشيء هو بالحقيقة الغاية في الجود^(٣) وأفضل ؛ وإذا كان بهذه الحال فيجب أن يكون أعلى وأشرف من جميع الحيوانات والأجسام الإلهية ؛

(١) فوقها : الذاتية .

(٢) فوقها : والقصد .

(٣) فوقها : الخير .

وذلك أن ما كان سبباً لكل واحد من الأشياء فيما يوجد له من الكمال الذى يخصه فى طبيعته فهو أحق منه بالعلو والشرف ، فيجب أن يكون سبب حركة الجسم الإلهى إنما هو اشتياقه إلى الشيء الذى هو الغاية فى الجود وإياه ننحو ونأتم . ولما كانت هذه حال هذا الشيء للشوق ، وجب من ذلك أن يكون أفضل من جميع الأشياء الموجودة . وليس يمكن أن يكون جسماً ، وذلك أن الجسم الإلهى المتحرك عنه أفضل من جميع الأجسام : إما كان جسماً بسيطاً غير منفصل^(١) ، وكانت الحركة التى يتحركها ذاتية له ، وإن كان إنما يمكن فيها وحدها من بين سائر الحركات أن تكون متصلة أزلية ، وإنما يمكن أن تكون بهذه الحال من الحركات بحسب ما تبين^(٢) فى مواضع أخرى ، الحركات الدورية فقط . ونقول إنه إن كان جسماً فظاهر أنه طبيعى^(٣) ، لأن الأجسام الطبيعية أقدم وأفضل مما ليس كذلك . وإن كان طبيعياً فهو أيضاً متحرك ، ومتى كان متحركاً فله فى ذاته سبب الحركة الطبيعية من قبل أن جميع الحركات التى بالطبع إنما تكون بالاشتياق . وهذا السبب إن قال فيه أيضاً قائل إنه جسم ، خرج الأمر فى الأجسام الإلهية إلى ما لانهاية له . وتبقى إذن أن يكون الشيء الذى يتوق إليه الجسم الإلهى جوهرًا تاماً ليس بجسم ولا متحرك ؛ وذلك أنه على هذا النحو فقط يكون مستغنياً عن شيء آخر ، إذ كان كل ما يتحرك حركة طبيعية فإنما يتحرك بالاشتياق إلى شيء . والإنسان [١٠٨ ب] إن تبين أن الحرك الأول هو غير متحرك من أن الذى يحرك ويتحرك هو مركب مما يتحرك ويحرك . وقد يجب...^(٤) يكون متى وجد واحد من الأشياء البسيطة التى اجتمع عنها هذا المركب بحال ما أن يكون الآخر أيضاً يحكى شها ، وأغنى بهذا القول أنه متى كان أحدهما إنما يفارق الآخر بالقول^(٥) ، أن يكون الآخر إنما يفارقه بمثل لمفارقه ذاك به ، أغنى بالقول . وإن كانت مفارقه إياه ليست بالقول فقط بل قد يتها أيضاً مع ذلك أن يكون موجوداً دون الآخر كانت سبيل الآخر أيضاً تلك السبيل بعينها . والشيء المتحرك ليس إنما يفارق الحرك بالقول فقط ، بل قد يوجد فى أشياء كثيرة مفارقاً له بالفات ؛ وذلك أنه قد يوجد بمضى الأشياء يتحرك عن شيء من غير أن يكون محركاً لشيء

(٢) فوقها : يناء .

(٤) فوقها : بالحد .

(١) فوقها : متصل .

(٣) هنا خرم .

أصلاً فيجب إذن أن تُنَزَّل أوائل محرّكه لشيء من الأشياء من غير أن تكون متحركة .
 فإن قال قائل : إن كل محرك فإنما يحرك إذا يتحرك^(١) ، ولهذا السبب يجب أن يكون
 المحرك الأول يتحرك أيضاً — قلنا له إنه ليس يجوز أن يكون الذى يحركه خارجاً عنه ،
 وذلك أنه يقع فى اليوم أن الذى هو الأول هو الذى يحرك ، ومتى كان متحركاً إما من خارج
 فلا يكون ذلك المحرك ، فيجب أن يكون هو يحرك نفسه وأن يكون ذاتى الحركة وأن
 يكون هو أيضاً متحركاً عن نفسه . وقد يلزم أن نبحث كيف يمكن أن يكون ذاتى الحركة
 وأن يكون هو يحرك نفسه ؛ وما يلتمس الوقوف عليه من ذلك يتبين على هذا الوجه . وقد
 يلزم من^(٢) من يقول إن شيئاً ذاتياً يحركه أن يقول إما أن كُله يتحرك عن كله حتى
 يكون كله يحرك وهو من كله يتحرك فى < لحظة >^(٣) واحدة معاً ، ويكون من حيث
 يتحرك من هناك بعينه يتحرك ، أو يقول : إن كله يتحرك من جزء ما فيه حتى يكون بالجزء
 يحرك داخلًا فى جملة المتحرك ؛ أو يقول : إن كله محرك وجزءه متحرك ؛ أو يقول : إن أجزاء
 الكل إذا حركت بعضها بعضاً يعود أيضاً فيتحرك عن الأشياء التى كانت متحركة عنها ؛
 أو يقول : إن جزءاً من الكل محرك وجزءاً^(٤) آخر متحرك ؛ فإن هذا القسم أيضاً داخل فيما
 يقال إنه ذاتى الحركة ، إذ كان قد يوجد له فى ذاته شيء محرك وشيء متحرك . فإن كانت
 جهات الشيء الذاتى الحركة هذا مبلغ عددها ، فإن الجهة الأولى منها — وهى أن كل شيء
 يتحرك من كله حتى إنه يحرك ويتحرك من جهة واحدة بعينها — هى محال ؛ وذلك أن الحركة
 التى بها يحرك المحرك بها بعينها يكون متحركاً ؛ وهذا ما لا يمكن . وذلك أنه : كيف يمكن فى
 الشيء — من حيث يحرك شيئاً من الأشياء حركة ما — أن يتحرك هو عنه تلك الحركة بعينها
 فى حال واحدة ؟ وإلا كيف يمكن أن يكون شيء^(٥) ينقل شيئاً^(٦) ما منتقلاً وينتقل معاً ذلك
 الانتقال بعينه الذى ينتقل به المنتقل أو يكون المفيد للصحة فى حال ما من حيث هو مفيد
 لها يصح تلك الصحة بعينها فى تلك الحال ، إلا على جهة العَرَض ؛ أو يكون الشيء المنمى
 يُنمى فى تلك الحال متى هو فيها مُنمى من غير أن يكون ذلك النمو ورد من خارج أو

(١) فوقها : كان يتحرك .

(٢) خرم .

(٣) خرم .

(٤) ص : جزء .

(٥) ص : شيئاً .

(٦) ص : شيء ... منتقل .

يكون المعلم يتعلم من المتعلم تلك الأشياء التي يعلمه إياه بعينها ، على أن المعلم والمتعلم يكونان واحداً بالعدد ، وكذلك ^(١) الحرك والمتحرك والنأى والنسب . وذلك أنه إن كان الحرك إنما يحرك إذا كان موجوداً بالفعل ، والشئ الذى يتحرك إنما هو موجود بالقوة وخروجه إلى الفعل إنما يكون ^(٢) بتوسط الحركة — فإنه ^(٣) يعرض أن يكون هو بعينه موجوداً بالقوة والفعل معاً . وذلك أن الحرك من حيث هو متحرك وقبل أن يكون التحريك بعد قد صار موجوداً له بالفعل ، يوجد متحركاً فى تلك الحال بعينها ويكون أيضاً الإنسان من حيث يعلم يتعلم لا من حيث يتعلم ، والشئ من حيث يسخن ويحرك فى حال تسخينه يسخن ويتحرك لا من حيث يتحرك ويسخن ؛ فإذا كان ذلك مما لا يمكن فليس ممكناً أيضاً أن يكون كل الشئ محرك كله بالنحو الذى ذكرناه ، ومثل ذلك بعينه يلزم قائل لو قال فى الشئ الذى حركته ذاتية إن الكل يتحرك من جزء واحد من أجزائه . وذلك أن الجزء الذى يحرك الكل هو أيضاً يحرك نفسه من قبل أنه موجود أيضاً فى الكل الذى يتحرك عنه ، ويكون أيضاً على هذه الجهة شيئاً واحداً بعينه فى العدد : يحرك ويتحرك معاً بحركة واحدة بعينها . وكذلك يلزم أيضاً قائل لو قال فى الشئ الذى حركته ذاتية : إن الجزء يتحرك عن الكل — أن يكون أيضاً الجزء المتحرك يتحرك من نفسه . وذلك أن الجزء المتحرك موجود أيضاً فى الكل المتحرك الذى عنه تحرك . ومثل ذلك بعينه يلزم قائل إن قال إن أجزاء الكل تعود فيتحرك بعضها عن بعض تلك الحركة بعينها ، وذلك أنه يلزم بحسب هذا رأى أيضاً أن يكون كل واحد من أجزاء الكل يحرك نفسه إن كان لا كثير فرق بين الشئ الذى يحرك بمتوسط ما وبين الشئ الذى يحرك بغير متوسط ، وهو الذى إذا حرك حرك نفسه ؛ وكان كل واحد من الأجزاء يعود فيحرك الجزء الذى عنه تحرك حتى يكون كل واحد من هذه الأجزاء يحرك نفسه بمتوسط ما . فنفى إذاً أن يكون الشئ الثانى الحركة على هذه الجهة فقط يمكن أن يوجد وهى < أن يكون > ^(٣) واحد ^(٤) من أجزائه متحركاً فقط غير متحرك ويكون الجزء الآخر متحركاً عن الآخر والحرك هذا ... ^(٣) [١٠٩] فيلزم إذن من ذلك أن يكون الحرك الأول ، وهو واحد من الأشياء الذاتية الحركة ، غير متحرك ... ^(٣) كلما يتحرك بنحو ما من

(١) س : ذلك . (٢) فوقها : هو . (٣) خرم . (٤) س : واحداً .

الأجزاء التي وُصِفَتْ من قِبَل الحيوانات وهي بحسب ما يظهر من أمرهم من الأشياء التي حركتها ذاتية؛ فإن مثل هذه الحركة فيها إنما هو لها من خارج إن كانت إنما تتحرك هذا الضرب من الحركة بالشوق إلى شيء أو الهرب من شيء لثلا يكون واحد منها على الإطلاق ذاتي الحركة إن كانت أسباب الحركة على القصد الأول غير موجودة في نفس ذاتها. فإذا كان المحرك للجسم الإلهي هو بهذه الحال فقد يلزم من الاضطرار أن يكون أزلياً، إذ كان أفضل من جميع الموجودات وكان الأزلي أفضل كثيراً من غير الأزلي. وذلك أن الشيء الذي ليس بموجود ليس يمكن أن يكون موصوفاً بالفضيلة. وقد تبين أن الجسم الإلهي أزلي مما قد وقع الإقرار به من أن الحركة المتصلة هي واحدة بالحقيقة، وأنها مع اتصالها متساوية، إذ كان قد تبين في مواضع أخرى^(١) أن حركة الجسم الآلي هي بهذه الحال حتى تكون واحدة بالحقيقة. إلا أنه ما كان يجوز أن تكون الحركة واحدة بهذه الحال لو لم يكن المحرك واحداً في العدد وبمنزلة المتحرك عن الشيء الذي عنه يتحرك هذا الضرب من الحركة؛ وذلك أنه لو لم يكن المتحرك شيئاً واحداً^(٢) بالعدد، لم تكن الحركة حينئذ تبقى واحدة ومتصلة، بل كانت تشتت^(٣) لاختلاف الأشياء المتحركة. وكذلك يلزم متى كان المحرك كثيراً لا واحداً لأنه إن كان المتحرك واحداً والمحرك ليس بواحد^(٤)، فإن الحركة على هذه الجهة أيضاً لا تكون حينئذ واحدة ومتصلة بل كثيرة^(٥) مشتتة^(٦)، إذ كان التلاؤم والاتصال يشتتان لاختلاف الأشياء المتحركة. فالمحرك إذن للجسم الإلهي هو واحد في العدد. فإن كان إنما يحرك حركة أزلية لأنه واحد بالعدد، فقد يلزم من الاضطرار أن يكون هو أيضاً أزلياً، وذلك أنه إنما كان المحرك للحركة الأزلية حينئذ غير موجود لو كان المتحرك بالحركة الأزلية يوجد متحركاً بها في حال فقدته، بل ينبغي أن يفهم من خارج؛ بل لو كان غير موجود لما كانت حركة الجسم الإلهي حينئذ تلبث واحدة متصلة. وذلك أن الحركة التي كانت تحدث عن المحرك الآخر بعد فساد المحرك الأول ما كانت تكون حينئذ متصلة بالتي قبلها، فقد يلزم من الاضطرار— مع وضوح الأمر في أن المحرك للحركة التي بهذه الحال أزلي— أن يكون متقدماً لجميع الأشياء

(١) فوقها : تقطع .

(٢) فوقها : بيته .

(٣) راجع قبل ص ٣ .

(٤) فوقها : مختلفة .

(٥) ص : كثير .

(٦) فوقها : كذلك .

المقشوقة المشوقة ، وأن يكون محركاً على هذه الجهة^(١) إذ كانت الحركة المتقدمة لجميع الحركات هي الحركة الدورية التي للجسم الإلهي ، وكان واجباً أيضاً أن تكون هي أولى الحركات المتحركة عن المحرك الأول . فيجب إذاً أن يكون هذا^(٢) هو المحرك لسائر الأشياء الأخر التي تتحرك وتتكون بالطبع ، — إذ كان الجسم الإلهي وحركته الدورية هما السبب الأول في تكون الموجودات ، وأن تكون متحركة بالطبع الذي يخصها ، وكان المحرك الأول هو مبدأ وسبب هذه الحركة الأزلية التي لهذه الأشياء أعني أزلية المحرك الأول . والمتحرك الأول هو سبب لأولية جميع^(٣) العالم أيضاً . فالمحرك الأول إذن هو من جميع الجهات غير متحرك أصلاً ، وذلك أنه ليس يتحرك بوجه من الوجوه < ولا بطريق العَرَض أيضاً من قَبْلِ أنه جوهر غير جسم مجرد مفرد بنفسه وصورة ما مفارقة للهوى من جميع الجهات . وذلك أن ما كان من الأشياء غير جسم مثل الأنواع أو الملكات أو الانفعالات^(٤) فقد تتحرك بالعرض في حال حركة غيره ، لأنه قد يلزم ضرورة أن يتحرك عند^(٥) حركة الأشياء التي فيها . ولما كان غير متحرك بوجه من الوجوه ، صار سبب الحركة الواحدة البسيطة التي لذلك الشيء المتحرك نحوه ، وذلك أن الاقتداء بذلك البسيط هو أيضاً واحد بسيط . فاما المتحرك الأول عن هذا المحرك فإبه يحرك بحركته الذاتية له جميع الأشياء التي نتلوها معاً إذ كان الجسم الإلهي هو السبب في أن تتحرك الأشياء المتحركة عنه التي لها بذاتها حركة أخرى دورية تتحرك بها الحركة المختلفة الموجودة لأكثر الأجسام الأزلية الإلهية التالية لكرة الكواكب الثابتة التي هي أول المتحركات . وإضافتها^(٦) المختلفة التي لها إلى الأجسام الهولانية التي في الكون هي سبب استحالتها وتغيرها بحسب ما يمكن من ذلك فيها . وهذه الأشياء تشترك في الترتيب وفي أزلية الاستحالة التي تكون لبعضها إلى بعض التي بهذه الحال . ولذلك ليس ينبغي أن يُتَخَوَّفَ أصلاً على العالم أن يكون عساه أن يفسد ، وكان إنما اقتناء البنيات والقوام من مبادئ هذه^(٧) حالها ؛ وذلك أنه قد يلزم ويتصل بعدم فساد الجسم الإلهي وبحركته الدورية

(١) في هامش الأصل : « يعني بهذه الجهة : أي على أنه متشوق » .

(٢) بهامش الأصل : « يعني الجسم الإلهي » . (٣) فوقها : « لأزلية كل » .

(٤) تحتها كلمة غير مقروءة بوضوح هي : الأنساب ؛ ففضلنا التي فوقها .

(٥) فوقها : في حال . (٦) فوقها : وسببها . (٧) خرم .

الجارية على اتصال باختلافها أزلية الأجسام الهولانية التي في الكون^(١) ، وذلك أنه قد ينبغي أن يكون للجسم المتحرك دَوْرًا شئ ما في الوسط ليتحرك حواليه ، لأن كل ما كان متحركاً في المكان فهو محتاج إلى شئ ما كان تكون حركته إمامنه [١٠٩ ب] وإمامحواليه .

ومما يجرى^(٢) هذا المجرى الأرض : فإنها جسم ساكن ثابت في < الوضع >^(٣) من قِبَل أنه غير ممكن أن تكون الأزلية سو < جودة > في العدد ؛ وإنما يمكن أن تكون الأزلية في النوع فقط محفوظة بالجسم الذي هو كالطبيعة لجميع الأجسام الخالية من < تأثير >^(٤) المتضادات بتوسط الأشياء المتحركة حوالى الأرض دَوْرًا . ولما كانت الأزلية فيها تجرى على هذا الوجه ، لزم من الاضطراب في كل واحد من الأجسام الأخر التي فيها وإليها تكون استحالة الأرض بسبب التضاد^(٥) أن يبقى أزلياً على ذلك المثال ، وذلك أنه إن كان كل ما يتكون إذا ما تكون شيئاً ما صار ذا كَبَثٍ ، فقد يلزم من الاضطراب أن تكون الأشياء التي تكون عنها لا بثة أيضاً ؛ ومتى كانت هذه الأشياء لا بثة حافظة لذلك النظام بعينه ، فإنه يتبع ذلك أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الأخر لا بثة ؛ وكذلك أيضاً تكون استحالة هذه الأشياء بعضها إلى بعض تجرى على نظام وترتيب^(٦) . فإن كان الجسم الحيوانى الإلهى يسوس الأمور ويدبرها هذا الضرب من السياسة والتدبير ففعله ذلك إنما هو بحركته^(٧) الباقية على الحال التي تقدم وصفها . فإن كان الحرك للجسم الإلهى بهذه الحال ، فيجب أن يكون جوهرًا ، وذلك أنه غير ممكن أن يكون الشئ المتقدم قبل الجوهر لا جوهر ؛ والحرك للجسم الإلهى متقدم لجميع الموجودات : أما للأشياء الكائنة العاسدة فبالزمان ، وأما للجسم الإلهى فبالرتبة^(٨) لا بالزمان بمنزلة الأشياء الموجودة معاً ، أعنى العلة والمعلول . وهو أيضاً جوهر بسيط : وذلك أن البسيط من جميع الجهات أقدم من المركب ، وهذه حال الجوهر الذى نحن بسبيله^(٩) . وقد كان نبين أيضاً أنه ليس بجسم وأنه غير متحرك ، وأنه

(١) فوقها : النوع .

(٢) فوقها : هذه حاله .

(٣) خرم .

(٤) فوقها : به ؛ أى : التضادية .

(٥) فوقها : ورتبة .

(٦) فى هامش الأصل : الثانية .

(٧) فوقها : فبالروية .

(٨) فوقها : فى وصفه .

أيضاً أزلنى إذ كان فعلاً ما مجرداً من القوة . وذلك أنه إن كانت الجواهر أقدم من جميع الموجودات وكان جميع الموجودات المتكونة فاسدة ومتى كان جميعها فاسداً وجب لذلك أن تكون الحركة أيضاً كائنة فاسدة ، وذلك ما لا يمكن . وذلك أنه يجب من الاضطراب في الحركة أن تكون أزلية ، لأنه إن أنزلَ منزلاً أن الحركة متكونة ولأن الحركة هي استحالة المتحرك بما هو متحرك — فإني أقول : إن هذا المتحرك إما أن يكون كان أزلياً ثم ابتداء في هذا الوقت بالحركة بعد أن قد كان قبل ذلك غير متحرك ، وإما لأنه لم يكن كان موجوداً في بدء الأمر بعد ذلك ، ولذلك كان غير متحرك . وأى هذين أنزلَ منزلاً فإنه يلزم أن تكون الحركة موجودة قبل كون الحركة ، وهو أمرٌ متى كان غير ممكن كان الأصل للوضوع له الذى لزمه عنه أيضاً ذلك غير ممكن : وهو أن الحركة غير متكونة . وذلك أنه إن كان المتحرك متكوناً ، فظاهر أنه قد تقدم كونه . وعلى هذا الوجه تكون الحركة متكونة لأن كل تَكُونٍ إنما يكون بحركة ، ويلزم من ذلك أن تكون الحركة قد كانت موجودة قبل أن تكون موجودة ، وأن يكون الأمر المزمع بالابتداء بالحركة محتاجاً إلى الحركة . فإن قال قائل : إن المتحرك أزلنى ، إلا أنه قد كان أولاً زماناً بلانهاية غير متحرك ثم ابتداء بالحركة الآن — كان قوله ذلك أولاً يجرى مجرى الأقاويل المُبتدعة التى لا محصول لها ولا فائدة فيها . وذلك أنه : كيف يتبها لأحد أن يؤدى السبب الواجب فى أنه إنما ابتداء الآن بالحركة بعد أن كان ساكناً زماناً غير متناه ؟

فإن القول بأنه قد كان المتحرك موجوداً ، إلا أنه مكث زماناً غير متناه لم يتحرك — بما لا وجه له ^(١) ، لأنه إن كان فيما تقدم غير متحرك ، وإنما ابتداء بالحركة فى هذا الوقت ، فقد ينبغى أن يكون الحرك له إما كان فيما تقدم غير موجود ثم وجد فى هذا الوقت ، أو تكون النسبة التى له بإضافته إلى المتحرك لم تكن كانت موجودة له وإنما صارت له فى هذا الوقت . فإنه متى أنزلَ منزلاً واحد من هذه الأشياء فقد استعمل ^(٢) الحركة فى طريقه . وذلك أنه إن كان موجوداً إلا أنه بعد غير متحرك فإنه يحتاج الآن فى آن < كونه > متحركاً إلى حركة أيضاً ؛ ويلزم أيضاً على هذا الوجه أن تكون الحركة موجودة قبل تكونها ، وذلك

(١) فوقها : مُبْهَماً به .

(٢) فوقها : حد .

أنه قد يحتاج في كون الحركة إلى الحركة . وأيضاً فإنه ليس يمكن أن يكون «متى» ما لم يكن زمان ، وذلك أن قول القائل : إنه قد تهيأ أن يكون متى لم يكن زمان — مساو لقوله : إنه قد كان زمان في حال ما لم يكن زمان ، إذ كانت لفظة « متى » ، دالة على الزمان . وليس يمكن أن يكون زمان الحركة فيه غير موجودة إن كان الزمان إما مقداراً^(١) للحركة أو عدداً^(٢) لها بحسب ما قد تبين في القول في الزمان . وأيضاً فإنه إن كان الآن ابتداء الزمان ونهايته ، وكان غير ممكن أن يكون الآن إلا بعد أن يتقدمه زمانٌ ويتلوه زمانٌ ، وكان لنا دائماً في الحال الحاضرة وفي كل وقت أن نأخذ الآن موجوداً ، وجب في كل آن يؤخذ أن يكون قبله دائماً زمانٌ وبعده زمان ، ولزم على هذه الجهة أن يكون الزمان غير كائن ولا فاسد . فإذا كان الأمر جاريّاً في الزمان على ما وصفنا فقد يلزم من الاضطراب أن تكون أيضاً الحركة التي وجود الزمان تابع لها على أي الأحوال^(٣) كان ، غير كائنة ولا فاسدة . فينبغي إذن أن يكون المتحرك بالحركة الأزلية المتصلة^(٤) جوهرًا غير فاسد . وإن كان ذلك كذلك ، فقد يلزم أن تكون هذه حال المحرك له بحسب ما قيل فيما تقدم . وإنما يكونان كذلك إذا كاد <^(٥)> [١١٠] وذلك أنه إن كان بهذا الوجه توجد أزلية الحركة وهو أن يكون ذاك متحركاً وهذا محركاً ، فمن الاضطراب أن يكون جوهر <^(٥)> دائماً أما ذاك فبأن يتحرك وأما هذا فبأن يُحرك . وذلك أنه ما كانت الحركة لتكون أزلية لو كان في وقت من الأوقات ذاك يحرك وهذا يتحرك بالقوة . فكما أن الوجود لهما إنما هو أن يكون أحدهما محركاً والآخر متحركاً فعلى مثل هذه الحال يجب أن يكونا الدهر كله . فالمحرك للحركة الأزلية إذن هو من الاضطراب جوهر أزلي . وهذا الضرب من الفعل يوجد دائماً يحرك ويغير ذلك المتحرك نحوه . فهو إذن صورة ما مجردة مفردة ليس بجسم أزلي غير فاسد ، يفعل دائماً فعله الخاص به . وذلك أن المحرك للحركة الأولى على هذه الجهة يوجد كاملاً في جميع الأحوال ، ويكون نوعاً عادماً لجميع الحركات ، وأفضل من جميع الموجودات ، ويكون الجسم الإلهي إنما يتحرك حركته الطبيعية التي تخصه في ذاته بتشوقه إلى ذلك المحرك وتوقّانه إلى الاقتداء به ، وبهذه

(١) م : مقدار . (٢) م : عدد .

(٣) هنا حرم لم يبق منه غير : الأ <حوال> . (٤) فوقها : طبيعة .

(٥) خرم .

الحركة يكون مقتدياً بذلك الجوهر الذى ليس بمتحرك ، وذلك أن أزلية الحركة الفرزية في الجسم الإلهى وتلاؤمها وثباتها على حال واحدة بعينها مشبهة بمدة حياة ذاك وبقائه . وذلك أنه لما لم يكن ممكناً أن يكون جسمٌ ما طبيعى غير متحرك ، فكانت هذه حالة الجسم الإلهى تشبه تساوى حركته الطبيعية وتلاؤمها لعدم الحركة في ذلك الاقتداء به فإذا تصور الجسم الإلهى بالعقل المتحرك الذى هذه حاله واشتاق إلى الاقتداء به وحصل من ذلك بحركته الطبيعية حسب ما في طاقته من قبوله منه — أمكن بهذا الضرب من السياسة أن يكون اقتداؤه بالحرك إنمّا يتحرك بالحرك ثابتاً على حال واحد وأن يفعل مع ذلك أفعاله الذاتية له . ولذلك إذا تحرك الجسم الذى هو أعلى من جميع الأجسام الإلهية والمحيط بسائر الحركة^(١) الشوقية حرك في حال تحركه جميع تلك الأجسام الأخر أيضاً معا . وكل واحد من هذه فهو أيضاً يتصور الحرك الأول بالفعل ، ويتحرك حركة مادورية تخصه في ذاته تقابل حركته . وذلك أن الأمر في جميعها يجب أن يكون جارياً على هذه الحال إذ كانت حركتها حركة أزلية متصلة متساوية^(٢) . وكذلك يجرى الأمر أيضاً في الأجسام الكائنة الفاسدة : فإن ثباتها وبقائها إنما يكون أزلياً في النوع الملائم لأزلية تلك^(٣) في العدد . وذلك أنه لم يكن ممكناً في تلك^(٤) أن تكون أزلية في العدد ولم يكن كذلك في النوع ، ولا كان ممكناً في هذه أيضاً أن تكون أزلية في النوع دون أزلية تلك التى في العدد ، وحركتها الدورية المتصلة الجارية هذا^(٥) الجرى . وذلك أن صنعة هذا الكل والطف الطبيعى الذى جعله الخالق فيه ما عليه أجزاؤه بمضاهى عند بعض من الاتفاق والتلاؤم والتهيؤ بحسب نسبتها إلى الكل هى على حال من النظام والالتزام متى أخطرت ببالك أن واحداً منها قد ارتفع فهماً لم يمكن في واحد من الأشياء الباقية أن يبقى لا بئاً على حاله . وذلك أن الأشياء الأزلية الإلهية الموجودة لها في ذاتها جميع ما كانت محتاجة إليه في أفعالها الذاتية ، قد يلزم من الاضطراب أن يفعل أفعالها التى تخصها . ولذلك لا سبيل أصلاً لمن ينزل على طريق الوضع^(٦) أن شيئاً من تلك

(١) فوقها : ذات العين .

(٢) فوقها : متلازمة .

(٣) بهامش الأصل : يعنى الإلهية .

(٤) بهامش الأصل : يعنى الأجسام الإلهية .

(٥) ص : هذه .

(٦) الوضع : الافتراض أو الاصطلاح على شيء .

قد فسد ، أن يقول في هذه إنها لم تفسد . وذلك أن الذى يُنزل أن ليس شيء من تلك موجوداً بمنزلة من يُنزل على طريق الوضع أن أفعال تلك الأشياء التى طبيعته هذه تابعة لها معدومة ؛ وذلك مساوٍ فى القول لمن^(١) يفترض على طريق الوضع أنه ليس واحد من هذه الأشياء أزلياً . ولما كان هذا الوضع ممتنعاً — وذلك أنه من الممتنع أن ينزل على طريق الوضع أن الأول ليس بأزلى — وجب أيضاً أن يكون الوضع الذى يبطل واحداً من هذه الأشياء — أعنى التى تتبع اضطراباً أفعال تلك الأشياء الأزلية — محالاً غير ممكن . إذ كان شيئاً أن يكون الوضع من الأشياء الممكنة ، والأمر اللازم عن ذلك الوضع من الأمور الممتنعة ؛ ولذلك لا ينبغي أن نعتقد فى تحريك كرة الكواكب الثابتة لأكثر للتحيرة أنه قَسْر . ولا فى هذه أيضاً أنها غير عالة بما يجرى فى الأجسام التى قلنا : من الكون والفساد والاستحالة . وخلق ألا يكون القول بكثرة المحركين للجسم الإلهى وإن كنا قد نعترف بأن لكل واحد من الأكر محركاً ومتشوقاً يخصانه — قولاً صواباً ، وذاك أنه إن كانت الأسباب المحركة كثيرة وجب أن يكون بعضها إنما يخالف بعضاً فى النوع ، إذ ليس يتبهاً أن تكون متفقة فيه . وذاك أن المتفقة فى النوع إنما يُكسبها الخلف الهيولى . فإذا فارت الهيولى صارت شيئاً واحداً . والعلة الأولى غير ذات مادة : فإن كان اختلافها إنما هو فى النوع فليست إذن جواهر^(٢) أول بسيطة . وذلك أن اختلافها فى النوع يكون إذا ما أضيف إلى ما يمت جميعها فصولاً ما . وعلى هذه الجهة تكون مركبة إذ كان الأمر العام لجميعها قد قبل زيادة ما أو يكون اختلافها فى النوع إنما هو من جهة التقدم والتأخر والزيادة والنقصان وذلك بمشاركة ضد من الأضداد ؛ إذ كان الأزيد والأنقص فى كل واحد من الأجناس إنما يكون ذلك مشاركة ضد من الأضداد ، إلا أنه ليس واحد من هذه الأشياء مركباً إذ كانت أوائل ؛ ولا يوجد أيضاً للطبيعة التى تجرى هذا الجرى شيء مضاد . وقد تبين [١١٠ ب] أن أرسطوطاليس يرى هذا رأى أيضاً من الأفاويل التى اقتصها فى المقالة الأخيرة^(٣) من « السماع الطبيعى » .

قال : فتى كانت الحركة أزلية ، فإن المحرك الأول إن كان واحداً فهو أيضاً أزلى ، وإن

(١) ص : مضب .

(٢) فوقها : جواهر .

(٣) ص : الأخير .

كان المحرك كثيراً فالأشياء الأزلية أيضاً كثيرة ؛ وقد ينبغي أن يظن أن الحرك الأول واحد لا كثير وأنها متناهية لا < غير متناهية ^(١) > هية ، وذلك أنه لما كانت الأشياء التي تعرض أشياء واحدة بأعيانها دائماً ، فإن الأولى والأحب أن يرى < كيف ^(٢) > ينبغي أن يكون الشيء المتناهي في الأمور التي بالطبع أولى بالفضل إن كان ذلك ممكناً مما ليس متناه . وقد يكتفى بأن يكون ذلك الواحد الأزل الذي هو أقدم من جميع الأشياء غير المتحرك مبدأً لحركة سائر الأشياء ، وأن يكون سبب الحركة الأزلية واحداً أيضاً .

قال أرسطو : وقد نجد أرسطوطالس فيما يتلو قد أتى على هذا القول ببرهان . وذلك أنه يقول : وقد تبين مما أقول أنه يلزم من الاضطرار أن يكون الحرك الأول شيئاً واحداً أزلياً ، وذلك أنه قد تبين أنه يجب ضرورة أن تكون الحركة سرمدية ؛ ومتى كانت سرمدية فقد يلزم ضرورة أن تكون متصلة ، لأن السرمدية هي متصلة . وأما التي تكون شيئاً بعد شيء فليست متصلة . إلا أنها ، وإن كانت متصلة ، فهي واحدة بإضافتها إلى الواحد المحرك والواحد المتحرك .

قال أرسطو : فإن كان الحرك من طريق ما هو متشوق واحداً ^(٣) فإن جميع الجسم الإلهي المتحرك حركة دورية متصلة متساوية ليس إنما يتحرك بهذه الأشياء ^(٤) فليكن السبب في ذلك هو العناية بالأشياء التي دون فلك القمر باختيارها لذلك وتهيئها له . وذلك أنه على هذا الوجه يكون من شأن الشيء الذي تكون حركة الأجسام حواله ^(٥) دوراً بأن يبقى أزلياً في النوع ، إذ كان قد يمكن صور المحركين كثيرة في العدد ، ويكون بعضها إنما يخالف بعضاً في النوع خلافاً ليس بالمباينة كل المباينة ، لكنه بالتقدم في الجوهرية والشرف كما بين ذلك أرسطوطالس في كتابه « فيا بعد الطبيعة » ، إذ كان لاشئ أصلاً يتقدم هذه الجواهر . وقد يوجد ، فيما بين هذه الجواهر ، أعيانها التي هي أعلى وأشرف من سائر الجواهر الأخر ، اختلاف في زيادة بعضها على بعض في الشرف وتقدم بعضها بعضاً فيه ؛ وخلق أن يكون ليس كل ما هو أحسن من شيء فإما هو كذلك بمشاركة الشيء للضاد له ، فإن

(١) خرم (٢) ص : واحد .

(٣) في هامش الأصل ، « أي شيء » ، يعني شيئاً « (ما ، لاشئاً الذات)

(٤) ص : دور

لهيب النار إن كان أقل حرارة من الحديد المحترق فليس إنما هو كذلك بمجازة البرودة إياه ، ولا الجسم أيضا هو أقل خصبا إنما هو كذلك لا محالة بمشاركة ملكة ما رديئة^(١) إياه . فليُنزَلْ أن أشرف هذه الأشياء وأولاهها^(٢) بأن يكون ، هو أولا المحرك لكرة فلك الكواكب الثابتة ، وأن بسببها^(٣) يحرك أيضا الأشياء المتحركة عنها ، ثم التالى له المحرك للكرة الثابتة ، والثالث بعده المحرك للكرة الثالثة ، كذلك يجرى الأمر فى سائر الأشياء الآخر ليكون سبب الاختلاف الموجود^(٤) بين بعض الأكر وبعض من أبطأ حركتها الدورية وسرعتها إنما هو لاختلاف الأسباب المحركة . وقد وصفنا الحال فى هذا الاختلاف فيما تقدم من قولنا . فأما الاختلاف بين الأشياء التى ليست أجساما فليس ذلك من قبل جسم ما كما ظن كثير من الناس . وذلك أنه ليس يحق أن يقال^(٥) إن ما ليس بجسم لا يخالف ما ليس بجسم ، لأنه غير جسم من قبل أن طبيعة الأشياء التى ليست أجساما ليست واحدة كما قد نجد الأمر جاريا عليه فى طبيعة الأجسام . والدليل على ذلك الأجناس التى فى مقول الجوهر . وقد ينبغى لنا أن نعتقد فى جميع الأكر أنها ذوات أنفس ، وأن كل واحدة منها لها أنفس تخصها ، وأنها إنما تتحرك حركتها الطبيعية بالاشتياق الذى يخصها فى طبيعتها ؛ وذلك أن طبيعة هذه الأشياء هى النفس إذ كانت صورة الجسم الإلهى أكمل الصور وكانت أنفس الأجسام الإلهية غير محتاجة أصلا فى الأفعال التى تصدر عنها إلى الأجسام الإلهية^(٦) المختلفة . فالمحرك الأول ، وهو المتصور^(٧) بالعقل المنشوق ، إنما يحرك الشيء المتحرك نحوه من حيث هو متصور بالعقل ، كما يحرك العاشق^(٨) المنشوق من غير أن يتحرك هو ؛ إذ كان ليس بجسم ، وكان مجردا من العنصر ، مفارقا له من جميع الجهات . وذلك أنه إن كان المنشوق هو سبب حركة العاشق ، فإن الشيء الذى ذاته منشوقة^(٩) هو يحرك ذاته ، والشيء الذى ذاته منشوقة هو الشيء الذى هو خير^(٩) . وهذه الحال بعينها حال ذلك الشيء . فيجب إذاً أن يكون يحرك ذاته إن كان قد يمكنه أن يعقل

(١) فوقها : منعمومة . (٢) فوقها : وأحقها . (٣) فوقها : بتوسطها .

(٤) ص : الموجودة . (٥) ص : ليس يحق أن يقال إن ما ليس يحق أن يقال أن ليس بجسم ...

(٦) فوقها : الآلية . (٧) فوقها العقل (٨) فوقها : تتشوق

(٩) فى هامش الأصل : فى المحرك الأول .

ذاته ويعلمها . وهذا المحرك فليس إنما هو سبب فقط بحركة الجسم الإلهي الملائم له والكمال الذي يخصه ، بل هو أيضاً سبب للناس في سكنى الأرض . والسعادة العظمى المشتملة على جميع المحامد إنما هو كون ذلك الشيء بالعقل ، إذ كان الكمال الحقيقي للناس إنما هو في النظر الفلسفي بحسب ما قد تبين في مواضع آخر . وذلك أن مبدأ النظر وفاتحته هو التصور بالعقل للأشياء الإلهية . وذلك أن جميع الأشياء التي تشترك في النظر إنما يصير لها الكمال الملائم لها وهو الذي يصفه الإنسان بأنه كمال بالحقيقة من قبل الأفعال الصادرة عن [١١١] هذه الأشياء^(١) ومن قبل الشيء المعقول ، لأنه ولا واحد من الأشياء التي عدت بالتصور بالعقل يكون قابلاً للخيرات التي هي خيرات^(٢) بالحقيقة وعلى الإطلاق ، إذ كان الكمال الحقيقي إنما هو موجود في هذه الأشياء^(٣) . فإذا كان المحرك الأول جوهرًا أزليًا غير متحرك وغير جسم وأفضل من جميع الموجودات ، وكان هو المحرك للحركة الأولى الأزلية — فإن المحرك لهذه الحركة إنما صار متحركاً بها من طريق ما هو متصور بالعقل لذلك الشيء الذي هو بالحقيقة وبالفعل معقول^١ . فإن المعقول بالفعل هو بعينه عقل^٢ بالفعل من قبل أن التصور بالعقل إنما يكون بأخذ الشيء المعقول والذي إذا أُخذ وعُيِّل في حالٍ بصور وتَشَبَّه به فصار هو عند ذلك بعينه . ولذلك يقال إن المتصور بالعقل في حال تصوره بالعقل فيما يعقل ذاته ، لأنه يصير في تلك الحال هو هو بعينه . فالتحرك الأول أيضاً هو بالحقيقة والفعل متصور بالعقل . ومتى وصف بأنه بالحقيقة والفعل ، كان موجوداً كذلك . وذلك أنه عقل أفضل من المعقول ، والشيء المعقول بالعقل هو العقل ، إذ كان هو بعينه العقل الذي بالفعل ، أعني بذلك أن العقل في حال ما يعقل هو المعقول بعينه ، ويكون حينئذ العقل من قبل الشيء المعقول عاقلاً بالفعل إذا كان العقل الذي بالفعل بإضافته إلى المعقول الذي بالفعل هو بعينه العقل الذي يحدث عن الفعل . فأما الأشياء المعقولة التي الوجود لها إنما هو مع المادة فليس واحد منها على الإطلاق في طبعه الذي يخصه معقولا بالفعل ، لكنه إذا صار معقولا وفارق ما هو معقول^٣ المادة التي الوجود له معها ، حينئذ يكون عقلاً ومعقولا بالفعل . فذلك لما لم يكن على الإطلاق عقلاً ، ولا هو أيضاً ذلك الشيء الذي يعقله بعينه — صار في حال ما يعقل هو

(١) هنا هامش لم يعرف لتزق الورقة (٢) بنفس بعض الكلمة في المخطوطة .

(٣) في هامش الأصل : يعنى الأشياء تتصور بالعقل .

والعقل شيئاً واحداً بعينه . فالصورة^(١) للمفارقة للمادة والقوة مفارقة تامة إذ كانت معقولة بطبيعتها الخاصة بها ، فهي لذلك موجودة دائماً بالفعل فليوصف بأنها عقل في ذاتها لا من قبل أن شيئاً آخر سواها يعقلها^(٢) ، لكن من قبل أن لها بذاتها أن تكون عقلاً بالفعل . ولأن العقل الذي هو بالفعل إنما يكون كذلك من جهة ما يعقل . فلتكن الصورة التي تجري هذا الجرى ، وهي دائماً بالفعل ، هو العقل . ولما كانت الجواهر الفاضلة إنما توجد في الأشياء الفاضلة فليُنزَل أن فعل هذا العقل أعنى تصوره بالعقل إنما هو الشيء الذي هو أفضل من جميع الموجودات . والعقل الأول أفضل من جميع الأشياء الموجودة . فيجب إذن — لأنه يعقل ذاته — أن يكون معقوله أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أنه انتقل إلى معقول غير ذاته — لزم من ذلك أمر شنيع : وهو أن انتقاله يكون مع حركة ما .

وليس الشيء الذي يتصور بالعقل أشياء كثيرة هو الفاضل ، لكن الذي يتصور بالعقل أشياء فاضلة تصوراً متصلاً هو كذلك . فيجب إذن أن يكون العقل إنما يعقل دائماً ذاته ، وذلك على هذه الجهة يكون بسيطاً غير متحرك باقياً على حال واحدة الزمان كله . والعقل الأفضل إنما هو الشيء الأفضل الذي فعله جارٍ على الاتصال . فالعقل إذن الذي هو بالفعل وعلى الإطلاق معقول هو واحد بعينه في العدد ، إذ كان الأولي والأوجب في فعل ذلك الشيء الذي هو أفضل الأشياء وأشرفها كلها أن يكون عقلاً مجرداً من القوة والحركة أصلاً ، وأن يكون في الشيء الذي هو أفضل من جميع الموجودات ، وذلك أن التصور بالعقل على التحقيق والافراز والتجزئة والتحديد هو — كما قال أرسطوطالس — أولى بأن يكون لذلك الشيء الذي هو فاضل في نفسه . فإن الشيء الأفضل أولى بأن يكون للشيء الأفضل من قبل أن الأشياء التي فيها العقل والمقول موجودان بالقوة متى أخذ كل واحد منهما على أنه بالقوة دون الفعل ، فإسما يكونان مختلفين مباينين أحدهما الآخر ، أعنى العقل والمقول . وإذا انتقل كل واحد منهما من القوة إلى الفعل صارا جميعاً شيئاً واحداً من قبل التشابه الذي بينهما . لأنهما يكونان بالعقل الشيء المعقول بعينه ، إذ كان العقل إنما هو صورة الشيء المعقول مجرداً من الهيولى بعينها . وفي هذه الحال يكون العقل والمقول شيئاً واحداً بعينه من قبل أنه إذا عقل تشبه بالشيء المعقول . فأما

(١) كذا في هامش الأصل : فانه صورة ... لكل مادة و .. (٢) فوقها : تصورها .

الأشياء التي العقل فيها موجودٌ بالفعل — وهذه حال العقل الإلهي — فإن العاقل والمعقول هما دائماً معاً بمنزلة شيء واحد . وإن كان العقل الذي بالفعل هو المعقول بعينه ، والعقل الإلهي هو موجود بهذه الحال دائماً فإما أن العقل الذي بالفعل هو المعقول شيء واحد بعينه ، ولذلك صار يعقل نفسه ، فذلك شيء يم كل عقل بمنزلة الهويولي ولا سيما العقل الإلهي فإنه في حال ماهو معقول على الحقيقة هو عاقل على الحقيقة ، والمعقول بالحقيقة هو الجوهر البسيط المجرد من الهويولي . وهذه حال العقل الإلهي : إذ كان هو الصورة المفارقة للمادة . ولما كان عقلاً بالحقيقة ومعقولاً بالحقيقة ، وجب من ذلك أن يكون عاقلاً لذاته ومعقولاً لها . وكل ما ما وصف من الأشياء بأنه عقل بالحقيقة فإنه عند ذلك صير هو نفسه معقولاً بالحقيقة . وذلك أن كل واحد من هذين لما كان في طبعه [١١١ ب] الخاص موجوداً بالفعل محضاً ، صار له بالواجب في نفس طبعه أن يكون إنما يعقل ذاته فقط من > حيث ^(١) كونه < بالفعل ليس يفعل شيئاً من الأشياء التي ليست بطبعها الخاص بها معقولة ، لأن الشيء الأفضل هو واحد منهما والشيء الذي هو عاقل بذاته فقط هو الصورة المجردة من المادة ، أعني العقل الإلهي . وذلك أنه قبيح بنا أن نقول في العقل الإلهي الذي هو أشرف من جميع الموجودات إنه يعقل أي شيء . اتفق بأى الأحوال كان . كما أنه قبيح بنا أن نقول فيه أيضاً إنه لا يعقل بعض الأشياء ولا يعلمها . وذلك أن بعض الأشياء ليس إنما لا يليق به أن لا يعقله بل أن لا يراه أيضاً . وذلك أنه إن كان الذي يعقل شيئاً واحداً بعينه فكيف لا يكون قبيحاً أن نقول في العقل الإلهي والجوهر الإلهي الذي هو أشرف من جميع الأشياء إنه يتشبه بالأشياء الخسيسة ! فيجب إذن أن يكون إنما يتصور بالعقل وذلك الشيء الإلهي الذي هو أفضل من جميع الموجودات من غير أن يُنْتَقَل في حال من الأحوال إلى تصور شيء سواه وذلك أنه متى انتقل عنه إلى غيره لزم أن يكون انتقاله إلى الشيء الآخر ^(٢) ، كما قلنا آنفاً ، وأن يكون انتقاله أيضاً مع حركة ما ، بل لا يكون حينئذ موجوداً بالفعل على الإطلاق بحسب ما تقدم من القول ؛ ومع هذا أيضاً فإنه يلزم متى كان يتصور بالعقل شيئاً آخر غيره أن يكون مشاركاً لما بالقوة . وذلك أن التغير < الذي > يحدث له بانتقاله من الأشياء

التي غفلها إلى الأشياء التي لم يعقلها بعد إنما يكون من قوة ما متقدمة للعقل . إلا أنه قد يجب — كما أن من الأشياء الموجودة ما هو بالقوة فقط ، وهي التي يمكن فيها أن ينقسم إلى ما لا نهاية ومنها ما هو مشترك بالفعل ، وهي التي توجد فيها القوة متقدمة في الزمان بمنزلة الأشياء التي تلحقها الاستحالة في وجهه ما — كذلك يجب أيضاً أن يكون شيء ما موجوداً بالفعل فقط مجرداً من كل قوة هيولانية ؛ على هذا الوجه فقط يمكن أن يكون الأمر جارياً عليه في ذلك الجوهر الذي ليس بمتحرك هو العقل الإلهي الأزلي ، إذ كان الشيء الذي يعقله شيئاً واحداً بعينه ، من قبل أنه لو كان يتصور بالعقل غير ذاته لكان ذلك لاحتالة صورة جسمية وكان تصورهما إياه لا يكون إلا مع حركة . ولسنا نقول مع ذلك إنه غير متصور بالعقل للأشياء التي تلزم حركة الجسم الإلهي الذي هو أول الحركات عنه . فإن قيل : إنه يتحرك بالعرض فقد حالت نفسه في الجوهر . فأما العقل الذي قلنا فليس هو من جميع الجهات ، والشيء الذي يعقله هو إذ كان صورة لجسم بحال كذا واحداً بعينه . ومما يطابق ويوافق الأشياء التي وصف بها الجوهر الأول ما وصف الله به فلاطون فإنه قال : إن الاتحاد شيء يخصه دائماً في ذاته — يعني بقوله الاتحاد الذي^(١) يخصه تصوره لما يتصوره بالعقل ، وليس إنما يعقل ذاته من حيث هو عقل ، لكن من حيث يقصد لأن يكون معقولاً . وذلك أن الشيء الذي هو واحد بعينه في العدد لا شيء يمنع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يوصف بصفات مختلفة ، وأن يكون هو بعينه أيضاً يقبل صورة القول وقول الحركة . بل ليس يمنع أيضاً مانع بحسب الاعتقادات المختلفة أن يكون مبدأً ونهاية لا من واحد بعينه وما يوصف به من العلو والدنو ، بحسب النسب المختلفة التي لنا إليه ، هما أيضاً شيء واحد بعينه . فعلى هذه الجهة يوجد الأمر جارياً في المسألة الأولى ، أعني في أن تكون هي بعينها عقلاً ومعقولاً معاً ، وذلك إنه إن كان كل عقل يعقل قد يوجد له هذا المعنى وهو أن يكون يعقل نفسه ، كما تبين فذلك الشيء الذي يعقل دائماً أولى كثيراً بأن تكون هذه الحال موجودة له . وذلك أن تلك الأشياء التي تعقل ربما كانت مفارقة للأشياء التي تعقل ، وربما كانت أيضاً غير معقولة . وذلك متى ما لم تكن

هي بعينها شيئاً من الأشياء التي تنهياً أن تعقل . فأما هذا^(١) فلائنه يعقل دائماً وجب أن يكون إنما يعقل ذاته دائماً ، وأن يكون دائماً بذلك الشيء الذي يعقله بعينه . وأيضاً فإذا كان تصور العقل إنما يكون مع انفعالٍ ما لكان مُنْكَرًا أن يقال في العاقل والمقول إنهما في جميع الوجوه شيء واحد بعينه ، إذ كان من أقبح الأمور وأشنعها أن يكون شيء واحد بعينه يفعل من ذاته ويفعل بذاته معاً . فأما إذ كان التصور بالعقل المجرد من جميع الانفعالات إنما هو خاصة المقول المفارق للقوة والمادة مفارقة تامة ، كما قد تبين ، فليس يلزمنا شناعة متى قلنا في العقل إنما يعقل ذاته . وأيضاً فإن كان فعل العقل هو الحياة ، والعقل الذي بالفعل هو الحياة الأزلية ، وملسكة العقل الشيء الفاضل ؛ وكذلك أيضاً الحال في اللذة متى كانت تفعل فعلها بغير عائق ، إذ كانت اللذة التي تصدر عن فعل الملكة الطبيعية غير منفصلة كما قد تبين ، — فقد يجب إذن أن تكون حياة العقل حياة فاضلة في الغاية ولذيدة في الغاية ، إذ كان إنما يفعل دائماً في الأشياء الفاضلة بغير مانع ولا عائق

وهذه الأشياء موافقة لما قد سبق وقوعه في^(٢) أوهام جميع الناس في العقل الإلهي . وذلك أنا نقول إن ذلك الأمر الإلهي حياة أزلية سعيدة . فإذا كان الحرك الأول على ما < وصفنا^(٣) > [١١١٢] كانت أيضاً حال الأشياء التي تتحرك عنه بغير متوسط على هذه الحال ، فإنه ينبع حركة هذه الأشياء كون حالة الأجسام الفاسدة ذوات المادة بحسب ما يصل من قوة تلك على اختلافها وبحسب نسبة تشبه تلك المختلفة الأشياء التي قبلنا ، لما عليه حركتها من التغير والاختلاف كما قلنا آنفاً .

وهذه الطبيعة^(٤) والقوة هما سبب (إيجاد^(٥)) العالم وانتظامه وبحسب ما يجري الأمر عليه في المدينة الواحدة التي لها مدبر واحد مقيم فيها غير مفارق لها — كذلك نقول إن قوة ما روحانية تسري في جميع العالم وتربط بمضيه ببعض . ولما كان المدينة إنما يدبرها واحد فقط ، وهو إمارتيسها وإما الشريعة^(٦) للموضوعة لها ، كذلك أيضاً العالم الواحد لما كان

(١) في هامش الأصل : يعني الحرك الأول . (٢) م : الأوهام . (٣) خرم .

(٤) في هامش الأصل : يعني الحرك الأول . (٥) في الأصل موضوع عليها ورقة .

(٦) فوقها : التاموس .

جسماً واحداً متصلاً أزلياً غير فاسد مشتملاً على جميع الأشياء محيطاً بها ضامّاً لنشرها وكان جميع الأشياء التي فيه إنما تطلب الاتصال بالشئ^(١) الذي هو غير متنفس^(٢) ونقصد للاتحاد الهولاني مما يدبره ويسوسه ويحفظ عليه مرتبته ونظامه بقوة روحانية تسرى في جميع أجزائه التي تليق بها أن تكون سارية فيه بحسب ما يراه هو ، لا القوم . وذلك أنه ليس يتصل بشيء من الحيوانات التي الوجود لها إنما هو في القول والوهم ، بل الأمر العام لجميع الأشياء التي في العالم والأشياء التي يتباين بعضها بعضاً مبانة ظاهرة هو التقصد للاتصال بذلك الجوهر الأول بحسب ما يخص كل واحد منها في طبيعة الملائم له . وهذا هو السبب في بقائها وثباتها ولزومها للموضع الذي يخصها : فإن من الأشياء التي فيه ما هو فاعل فقط ، ومنها ما هو منفعل فقط ، ومنها ما هو فاعل ومنفعل معاً ؛ ولذلك تهيأ أن يتصل بعضها ببعض ويلزم بعضها بعضاً . وذلك أنه لما كانت الطبيعة السارية في جميع أجزاء العالم هي قوة الإلهية < فإنه > يؤم وينحون نحو أفضل الموجودات ، ولذلك صارت مشاركة جميع الأشياء التي تشاركه له إنما هي بحسب حال كل واحد منها عنده وموقعه منه . وكما أن جميع أجزاء البيت إنما يُقصد بها نحو أمر واحد بعينه ، وهو الذي به يم البيت ويلتئم حتى يصير واحداً — كذلك الحال في الأحرار : فإهم يفعلون جميع ما يفعلونه أو أكثره على ترتيب ونظام ، وجميع ما يفعلونه فإنما قصد في سلامة البيت ، إذ لا سبيل لهم إلى أن يحبوا وهم أحرار على خلاف هذه الجهة . وأما العبيد وغيرهم ممن يجري مجراهم فإنما لهم شركة يسيرة في هذا النظام والتهيؤ^(٣) الالذني جعلاً بسبب خلاص الكل . وبسبب هذه الشركة اليسيرة صاروا أيضاً باقين أو كانوا بعض أجزاء البيت [بعض أجزاء البيت] . وأكثر ما يصدر عن هذه الطبقة من الأفعال فإنما هو بالبخت والانفاق . وذلك أن الطبيعة التي تخصها التي هي في كل واحد من أجزائها مبدأ وسبب لوجوده ليست قابلة من جنس^(٤) الترتيب والنظام شيئاً ذا قدر . والحال في العالم مثلها في المدينة أو البيت : فإن من الأشياء التي فيه قد جعلته الطبيعة التي تخصه جارباً أبداً على الترتيب والنظام^(٥) ، إذ كان غير متهيئ لقبول شيء من الاضطراب ، أعني عدم النظام . ومنها ما هو

(١) فوقها : تنفير . (٢) تحتها : الذي . (٣) فوقها : حسن .

(٤) م : وظام .

على هذه الحالة في أكثر الأمر؛ ومنها ما يشاركها في هذه الحال أعنى حال الترتيب والنظام مشاركة يسيرة .

وهذا الضرب من التدبير في السياسة يبقى الكل أزليا غير فاسد ؛ فنه ما هو كذلك في العدد ، ومنها ما هو بهذه الحال في النوع من قبل الحركة المتصلة المنتظمة^(١) على اختلافها وتفننها ، وهي التي قلنا إن الأزلية لها إنما هي في العدد . وليست الحال في ذلك كالحال في لبيب النار وفي وقت تكونه وسرعة فساده وعودته إلى الكل الذي فيه يكون ؛ إذ ليس في طاقة الهيولى أن تحفظ نظاما واحداً وصورة واحدة لمجزها عن ذلك . وذلك لأنه لما كان لأجزائها من قبل حركة الأشياء الإلهية استحالة متصلة إلى الضد ، لم يلحقها من الكلال ما كان يلحقها لو كانت مخالفة لصورة واحدة بعينها غير مفارقة لها ؛ لأنه لما كانت الأجسام مستحيلة من واحد إلى آخر ، صارت حال كل واحد من أجزاء الأواع عند نوعه الذي يخصه كأنه الساعة حدث فيه . ولذلك صرنا لا نخاف أصلاً أن يكون العالم عسى أن يفسد لمجزه عن الاتصال . وهذا الضرب من الفساد الموجود في الكل ليس هو شيئاً صار له بمشيئة غيره وإرادته ، أعنى بذلك الأمور الإلهية ، لكنه شيء ونفس طبيعته الخاص به . وذال أنه يليق بالطبيعة الإلهية ما ليس ممكناً . كما أنه غير ممكن أيضاً بحسب رأى من يقر بالحدث أن يلحق ما لم يتكون ثط فساداً ؛ ولا الغلبة أيضاً والدحوض ، متى أخذ كل واحد منهما على أنه جزء للموجودات لضرورة ما يدعو إلى ذلك ، فإنه يلزم أن يكون في حال سبباً^(٢) فساد العالم وفي حال أخرى سبباً^(٣) لكونه . وذلك أن النسبة المختلفة التي لحركة الأجسام الإلهية الدورية إلى كل واحد من الأشياء التي قبلنا لما كانت شيئاً للهيولى في الاستحالة المتصلة إلى الضد أمنت خوفاً عليها من أن تفسد ، وأرالت إشفاقنا من أن يكون العالم يفسد بفتة أو ينتقل عن حاله التي هو عليها ، ولا يجب أيضاً أن نقول إن السبب فيما يشاهد هذا العالم عليه من الحركة [١١٢ ب] والتلب ومشاركة الأجسام التي فيه بعضها بعضاً المتفسدة ، وما يجري عليه الأمر في ذلك من الترتيب والنظام الموجبين للسلامة [و] هو البخت والافاق . وذلك أن لاشيء من الأشياء التي كونها محدود جارٍ^(٣) على

(١) من المتصلة . (٢) من : سبب .

(٣) من : جارياً — وهي خبر لا .

نظام ويحدث عن الاتفاق . لكن الجسم الإلهي ما دام يفعل فعله الخاص به ، أعنى أن يتحرك الحركة الدورية الأزلية المنتظمة بالشوق إلى ذلك الشيء الذى هو أفضل الموجودات ، فإنه بحركته هذه يكون شيئاً لاستحالة الأجسام التى فى الكون والفساد الجارية على نظام بحسب اختلاف أحوالها بعضها عن بعض . وهذه الحركة هى التى تحفظ هذا العالم الجديد الفنى الشاب وتمنحه الأزلية وعدم الهرم الزمان كله .

فهكذا يجرى الأمر فى سياسة الكل بحسب ما أخذناه عن الإلهي أرسطوطالس على طريق المبدأ والاختصار ، فإن كل واحد من الأشياء التى فيه حافظ^(١) لطبيعته الخاص به ويتبع أفعالها التى تخصها أزلية الكل وانتظامه . وهذا الرأى ، مع أنه دون غيره ملائم للسياسة الإلهية ، فهو المنظور إليه والمصدق به دون ما سواه من الآراء لمطابقته الأمور الشاهدة للعالم ومناسبتها لها . وقد ينبغى لجميع من يتفلسف أن يعمل بهذا الرأى ويختاره على غيره كيف كانت الأحوال أو كانت أصوب الآراء التى قيلت فى الله عز وجل والجسم الإلهي . وهو فقط من بين الآراء يحفظ اتصال ونظام الأشياء التى تحدث عنهما وبسببهما . فإن ظهر لأحد من الناس أن فى شئ مما قلنا مما يحتاج إلى فحص أكثر وألطف فليس ينبغى بسبب صعوبة سيرة علمها أن تظهر فيه أن يتراخى فيما نحن عليه من العناية والاجتهاد فى نصرته جميع هذا الرأى ، وأن ينفر منه ويستوحش . لكن قد ينبغى لنا مع تمسكنا بهذا الرأى نصرتنا له ، إذ كان من جميع الآراء التى اعتقدت فى الله عز وجل [و] أولاهها به . فالصواب أن نقصد كل جميع الآراء المضادة له وإصلاح الفساد المتعرض فيها بحسب الطاقة بعد أن نتقدم فنعتمد أنه يمسر أن نجد رأياً من الآراء النظرية معرى من الشكوك . فأما السبب فى اختلاف الآراء وتضادها فليس يخلو من هذه الجهات التى أصف : [و] <ف> إما أن يكون ذلك لحجة الرئاسة والغلبة الصادقين^(٢) عن الوقوف على الحق والاقتداء^(٣) به ؛ وإما أن يكون لصعوبة الأشياء التى الكلام فيها ولطفها وغموضها ؛ وإما أن يكون لضعف طبيعتنا نحن وعجزها عن إدراك الحقائق . إلا أنه ليس يجب لذلك أن نرفض ما اعتقدناه وارتأيناه على طريق النظر

(١) س : حافظا . (٢) فوقها : ويعنى .

(٣) فى الهامش : نسخة : الاقياد له .

والتفلسف ، بل إنما يجب في الجملة من القول أن نعتقد ما قد فخصنا عنه وسبرناه وَوَضَحَ لنا أمره ، وأن يتقدم — قبل النظر في الشكوك التي يتشكك بها فيه وحلها — النظر في الأمر نفسه والتماس الوقوف على حقيقته كما يفعل الإنسان في الأمر الذي يخصه ويعنيه . ولا نقصد بسبب شكوك يسيرة إلى إطالة القول والإسهاب^(١) فيه فيغض لذلك المعنى ويخفى حسنه ، بل نصل بما لا تعترضه الشكوك من المعارف التصديق بما سبق إلى الوم أنه مشكوك فيه منها ولا يطرحه .

تمت مقالة الاسكندر في مبادئ الكل على رأى أرسطوطالس .
نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب ؛
ومن اليوناني إلى السرياني^(٢) أبو زيد حنين بن اسحاق . ونقلته من
خط توما في مستهل ذى القعدة من سنة ثمان وخسين وخمسة هجرية
والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد وآله أجمعين .

(٢) س : أبي .

(١) س : الانتهاب .

[١١٣] بسم الله الرحمن الرحيم
رب أعن

كلام الإسكندر الأفروديسي نقل سمير بن يعقوب الدمشقي

قال الإسكندر : هل المتحرك على عِظْمٍ ما يتحرك في أول حركته على أول جزء منه ، أم لا ؟ وذلك أن كل حركة إنما صارت في زمان لأنه ليس يمكن أن يتحرك المتحرك على الشيء الموضوع ليتحرك عليه دفعة ، لكنه يقطع منه شيئاً بعد شيء ؛ فإذا هذا هكذا ، فالمتحرك يتحرك أولاً على أول جزء من أجزاء العِظْمِ الذي يتحرك عليه . فإن كان الأول في العِظْمِ يمر بلا نهاية ، فكل محرك يصير متحركاً على أشياء بلا نهاية ؛ وكل متحرك يتحرك بُدْأً^(١) ما ، فإنه يكون متحركاً آخرّاً بلا نهاية أولية . والأشياء التي بلا نهاية لا تقطع مسافتها ، فنقول : إنه لا بد — إذ كانت قسمة الأشياء المتصلة بلا نهاية — من أحد أمرين : إما أن تكون الحركة لا تجوز أولاً على الجزء الأول ، أو تكون قد تجوز على الجزء الأول من العِظْمِ إنما هو من قَبْلِ أن في العِظْمِ المتصل جزءاً يتقدم وجزءاً يتأخر . وذلك أنه ليس الأجزاء في المتصل بحال غير الحال التي نقول بها إن المتحرك نفسه يقطعها ؛ فكيف إذا يوجد بعض الأجزاء متقدماً وبعضها متأخراً في المتصل ، إما بالفعل أم بغير الفعل ؟ فنقول : إنه ليس شيء من الأعظام المتصلة أجزاؤه منفصلة ، ولا هي في الكل بالفعل ، لأن العِظْمِ إنما هو غير منقسم بالفعل ؛ ولو كان منقسماً بالفعل ، لما كان عِظْماً واحداً ، ولا كانت الحركة واحدة . فإذا كانت الأجزاء التي في الكل ليست بالفعل فيه فقد بقي أن يكون في الكل الذي هو متصل بالقوة ، ويسرى المتقدم والمتأخر المتصل إنما هو بالقوة لا بالفعل ، ويكون المتحرك عليه إنما يتحرك على الجزء الأول أولاً على الحال التي يوجد بها الجزء في العِظْمِ ، ووجوده فيه بالقوة . فعلى هذه الجهة إذاً يتحرك عليه . وإنما يفعل هذا من قَبْلِ أنه يتحرك

(١) م : بعد .

عليه من غير أن يقسمه ومن غير أن يجعل جزءاً منه أولاً وجزءاً ثانياً بالفعل . والمتحرك إذا تحرك على هذه الجهة على العظم فإنما يكون متحركاً في الأجزاء الأوائل على حسب ما هي في العظم بلا نهاية ، ووجودها في العظم بلا نهاية إنما هو بالقوة . ومعنى قولنا : إنه غير متناهية القوة ، لا تقطع مسافتها ؛ بل إنما وضعنا ذلك فيما كان بالفعل . وقد يقسم الأجزاء الأولية التي يقطعها المتحرك من اعتقد أن بعد أجزاء الحركة انفصلاً ، وذلك أن المتحرك إن كان انفعالا ما وكان المنفعلة إنما ينفعل بحضور الانفعال ، وكان المتحرك متحركاً بحضور الحركة ، فالحركة إذن انفعال ، والانفعال كيفية . وذلك أن النوع الثالث من أنواع الكيفية هو الكيفيات الانفعالية والانفعالات . فإذا كان الفعل الذي هو غير كامل انفعالا فهو من الكيفية ؛ أما الفعل التام فإنه صورة ، والصورة : فمنها طبيعية ، ومنها صناعية . والصور الطبيعية جواهر ، والصناعية كيفيات . هذه قسمة الأفعال . وقد يوجد صور ما طبيعية كيفيات ، وهي التي لا ينتفع بها في جوهر الموضوع ، بل ينتفع بها في أنه هذه الحال . فإذا ينبغي أن يقول في الضوء إذ كان استتمام المُشَفِّ بما هو مشفٍ ؟ فنقول إن لم يكن الضوء صورة للمُشَفِّ الطبع فليس هو جوهراً له ؛ وذلك أنه ليس موجوداً^(١) مع المُشَفِّ ولا هو في جوهره . لكنه إنما يكون فيه بحضور شيء ما بنسبة شيء إلى شيء ؛ فهو إذن انفعال ما وموجود في المُشَفِّ بحضور شيء آخر على قياس ما هو في اللون ، كما قال أرسطاطاليس . ذلك أنه إن لم نقل إن الضوء هو لون المشف ، < ف > ينبغي أن نبحث عن قول أرسطاطاليس في كتاب « النفس » إن الحيوان الكلّي إما ألا يكون شيئاً^(٢) البتة ، وإما أن يكون حدونه أخيراً^(٣) فنقول : إن الأجناس كلية ؛ والكلّي إما هو كلّي لأشياء ، لأن ما ليس لشيء موجود ليس هو كلّي ولا جنساً^(٤) ولا يحمل بتواطؤ . لكي ينبغي أن يكون الشيء الكلّي معنى ما عَرَضَ له أن يكون كلّي . فأما الكلّي نفسه من طريق ما هو كلّي فليس بمعنى قائم على الحقيقة ، لكن عارض يعرض لشيء آخر بمنزلة الحيوان . فإنه معنى ما موجود ، ودل على طبيعة ما إذ كان يدل على جوهر متنفّس حساس . فالحيوان من قبل طبيعته ليس بكلّي . وذلك أنا لو وضعنا أن الحيوان واحد ما بالعدد ، لم يكن بدون ما إذا وقع عليه اسم الكلّي ، وقد يوجد له وهو على

(١) م : موجود . (٢) م : شيء . (٣) في الهامش : نسخة : وإن كان كان أخير

(٤) م : أخير . (٤) م : كلّي ولا جنسى .

هذه الصفة أنه في كثيرين مختلفين بعضهم بعضا . وهذا إنما هو شيء عارض له ، لأن الشيء الذي ليس هو في جوهر ما فإنما هو عرض لذلك الجوهر . فلما كان الجنس ليس بمعنى ما ، لكن عرض عارض في معنى ما قال أرسطوطاليس أنه إما أن يكون ليس شيء لأنه ليس بموجود على الحقيقة . وذلك أنه لما أراد أن يدل على الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس ، أضاف إلى الحيوان أنه كلي فقال : الحيوان الكلي . فهذا الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس إما ألا يكون شيئا — لأنه ليس يدل على طبيعة ما تخصه ، لكنه عارض وتابع لمعنى ما ؛ أويكون ، متى أثر أحد أن يقول إنه موجود للشيء الذي يوجد له . وذلك أنه قد ينبغي أن يكون الشيء موجوداً قبل العرض والذي يعرض له . والأمريتين بأنه < يكون > ثانياً للمعنى ، لأن الحيوان إذا كان موجوداً — وليس واجب ضرورة أن يكون الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس موجوداً — فإنه قد يمكن أن يُنزل أن حيواناً واحداً موجوداً فقط ؛ لأن قولنا : « كلي » . هو شيء في نفس جوهره . وإذا وجد الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس وجب ضرورة أن يكون الحيوان موجوداً . وإذا ارتفع الجوهر المتنفس الحساس يوجد الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس من قبل أنه ليس يمكن أن يكون ما ليس بموجود موجوداً في كثيرين ، وإن ارتفع الحيوان الذي هو بمنزلة الجنس لم يجب ضرورة أن يرتفع الجوهر [١١٣ ب] المتنفس الحساس لأنه قد يمكن كما قلت أن يوجد في واحد . فلهذه الأسباب قال أرسطو إن الحيوان الكلي إما لا يكون شيئاً ، أويكون ثانياً للأشياء التي يوجد لها . فهو موجود ثانياً للمعنى الذي عرض فيه . ويكون < ...^(١) > هو بعينه أيضاً أولاً لكل واحد من الأشياء التي تحته . لأنه من جهة ما هو جنس يحمل على كثيرين مختلفين ، ومن جهة ما هو جزئي قد يوجد مع كثيرين تحت جنس واحد أو نوع واحد . فلهذا السبب متى ارتفع واحد من الأشياء التي تحت الأمر العامي لم يرتفع الأمر العامي ، لأن وجوده في كثيرين . ومتى ارتفع الأمر < ...^(١) > لم يوجد شيء من الأشياء التي تحته التي إنما وجودها بوجود ذلك العامي فيها .

والسلام .

بسم الله الرحمن الرحيم رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في الرد على كسوقراطيس
في أنه الصورة قبل الجنس وأول له أولية طبيعية

قال الإسكندر :

قال كسوقراطيس : إن كانت إضافة الصورة إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ، وإن كان الجزء قبل الكل وأولاً له أولية طبيعية — وذلك أنه إذا مارفع الجزء رفع الكل أيضاً لأنه إذا < نَقَصَ ^(١) > نقص جزء من أجزائه ، لم يبق حينئذ كل ولا يرفع الجزء إذا مارفع الكل ، لأنه قد يمكن أن يبطل كل أجزاء الكل وتبقى بعض أجزائه — كانت لا بحالة الصورة أيضاً قبل الجنس كإضافة الجزء إلى الكل . وذلك أنه إذا مارفع الجزء من أجزاء الكل بقي الكل ناقصاً ، ولا يكون الجنس ناقصاً إذا مارفعت صورة واحدة من صوره . ونقول أيضاً : إن الكل يحتاج في أن يكون كلياً إلى جمع أجزائه ، ولا يحتاج الجنس في أن يكون جنساً إلى جميع الصورة . ونقول أيضاً : إن الكل ثابت ^(٢) و < إن له > قواماً في ذاته . وأما ثبات الجنس فإنما يكون في وهم المتوهم . ونقول أيضاً : إن الجزء إذا مارفع يبطل الكل أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل الكل أن يكون كلا . ولست أقول إنه يبطل جميع الكل ، لكنه يبطل اسم الكل عنه . وإذا ما بطل الكل بأسره ، بطلت أيضاً جميع الأجزاء اضطراباً . وأما إذا بطل الكل بطلاناً كلياً ، فإن الأجزاء حينئذ لا تبطل كلها ، بل يبطل بعضها ويبقى بعضها . وكذلك إذا ما بطل جزء واحد من أجزاء الكل بطل الكل ، أن يكون كلا ثابتاً . وأما إذا ما بطلت

الأجزاء كلها بطل أيضاً اضطراراً: فإن كان هذا على ما وصفنا فليس يشبه الكل <...^(١)> الجنس في جميع حالاته ، ولا يشبه الجزء الصورة بل يشبهها في بعض الأشياء ويخالفها في بعض . أقول إن الكل ^(١) يشبه الجنس بأنهما يعان أشياء كثيرة وإذا بطل كل واحد منهما بطلاناً كلياً بطل أيضاً كل ما تحتهما من الأجزاء <...^(١)> كما ذكرنا آنفاً حين وصفنا الكل . فإن لم يبطل الكل بطلاناً ما ، لم تبطل الأجزاء كلها . وكذلك الجنس إذا لم يبطل بطلاناً تاماً لم تبطل الصورة كلها التي هو جنس لها .

أقول : إنه إذا ما بطل الحى الكلى بطل الإنسان أيضاً اضطراراً ؛ وإن بطل الحى بأنه جنس فقط لم يكن من الواجب أن يبطل الإنسان ؛ وإن بطلت سائر صور الحى التي ينتم بها الحى كالجنس وهى الإنسان فقط ، بل حينئذ الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ، ولا تبطل أيضاً الصور كلها <...^(١)> الحى الجنسى من غير أن يبطل الحى الكلى ولا تبطل الصور بطلان الحى الجنسى البتة .

فقد استبان وصح أنه ليس إضافة الصور إلى الجنس كإضافة الجزء إلى الكل ولا الصورة قبل الجنس كما ظن كسوقراطيس .
تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة لاسكندر في أنه قد يمكن أنه يلتذ الملتذ ويمحزنه معاً على رأى أرسطو

. قال : إن أرسطو قال في كتابه الذى يدعى كتاب < ^(١) > أنه قد يمكن أن يكون الملتذ يلتذ ويمحزن معاً شبه ما يعرض للعطشان الشارب والجائع الآكل والجرب والأجرب من حك جربه ^(٢). قال الإسكندر : إن قوماً شككوا في هذا المعنى وقالوا : إن كانت الأضداد لا يمكن أن تكون معاً ، فكيف ^(٣) يمكن أن يكون الإنسان يلتذ ويمحزن معاً ؟ فإن كان ذلك كذلك : إما أن لا تكون اللذة ضد الحزن ، وإما ألا يكون قول القائل : إن الأضداد لا تكون معاً ، حقاً . قال الإسكندر : فقول : إنه ليس كل حزن هو ضد اللذة ، وذلك أنه ليس ضد لذة الرى ^(٤) الحزن الكائن من قبل العطش . لكن اللذة والحزن يكونان ضدین إذا كانا في شيء واحد كقولنا : إنه محال أن يكون الإنسان يلتذ في نظره إلى بعض الأشياء ويمحزن معاً ، ومحال أن الشارب يلتذ بشربه ويمحزن معاً . وقد يمكن أن يكون الشارب يلتذ بشربه ويمحزن في الأكل لأن هذا الحزن ليس بضد لتلك اللذة . ونقول أيضاً إن الحزن يكون بسبب نقصان أشياء . أما < ... ^(٥) > اللذة فتكون من قبل تمام نقصان : فإن الإنسان إذا جاع كان ناقص الغذاء وهذا هو الحزن وإذا اغتذى التذ لذة قوية لنما < ... ^(٥) > ما فيه من النقصان . فذلك الجائع إذا لم يَغْتَذِ حَزَنَ . فإذا اغتذى التذ . فترجع إلى ما كنا فيه فنقول : إنه قد يمكن أن يكون العطشان يشرب فيحزن ويلتذ معاً ، وذلك إذا احتاج إلى شرب أكثر ؛ وكذلك من أكل وحزن ، وذلك أن حزنه لم يكن من أجل الأكل ، لكنه حزن من أجل حاجته إلى أكل أكثر مما أكل . وكذلك صاحب الجرب فإنه يحزن ويلتذ معاً ، وليس يحزن لأنه يحك ، لكنه يحزن لأنه محتاج إلى حك أكثر . فقد صار يلتذ بحال حكه الجرب ويمحزن لأنه يحتاج إلى أكثر من حكه . وذلك قد استبان الآن وصح أنه قد يمكن الإنسان أن يلتذ ويمحزن من جهة ما قلنا . تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

(١) أى الجرب أو الأجرب الذى يحك جلده

(٢) لم يرد اسمه

(٣) خرم

(٤) ص : السر ؛ وهى غير مقروءة .

(٥) ص : وكيف .

[١١٤] بسم الله الرحمن الرحيم
رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في أنه القوة الواحدة بمكمه
أنه تكونه قابلة للأضداد، جميعاً على رأي أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً ؛ فتريد أن نلخص قوله ونبينه ونوضحه فنقول : إنا إذا قلنا إن القوة الواحدة هي قابلة للأضداد معاً ، فإننا لسنا نفي بذلك أن الإنسان محرك ساكن معاً في حال واحدة ولا متكلم ساكن ، ولا أن القوة التي يتحرك بها الإنسان بها يقف أيضاً ، لأن ذلك لو كان كذلك لكان الإنسان في حال تحركه ساكناً ، ولكان السكون والحركة شيئاً واحداً . وقد قيل إن الأشياء التي قوامها واحدة فعلها واحد أيضاً . غير أن أرسطوطاليس إنما يعنى بقوله هذا إن الشيء إذا كان قوياً على قبول بعض الأضداد كان قوياً أيضاً على قبول ضده ؛ وذلك أن الشيء المتهى لقبول أحد الأضداد هو متهى أيضاً لقبول ضد ذلك اضطراراً . ونقول أيضاً إن الشيء الممكن لقبول شيء من الأشياء له قوة أن يستحيل إلى ذلك الشيء : فإن الشيء المستحيل إنما يستحيل إلى شيء هو ضده . وذلك أن الاستحالة تكون من ضد إلى ضد كما قال الفيلسوف في كتابه الذي سميناه آفغا . ونرجع أيضاً ونقول : إن الشيء إذا كان على حال من الأحوال ثم رفض تلك الحال وقبّل ضدها قبل أن لذلك الشيء قوة على حالين معاً : أعنى للحال التي رفضها والحال التي اقتناها . إلا < أن > ذلك يكون في وقت ووقت . فيكون إذاً للشيء الواحد قوة يقبل بها الأضداد معاً في وقت ووقت . ونقول

أيضاً إن كل شيء له قوة لا يكون في الحال التي هو عليها له قوة أن يكون على خلاف حاله أيضاً اضطراراً ، وذلك أنه إن كان السلب ضدّاً للاقتناء كان الشيء الذي له قوة السلب يكون له أيضاً قوة الاقتناء اضطراراً . وليس قوى قبول الأضداد متضادة اضطراراً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً في شيء واحد . وأما القوى القابلة لها فهي في شيء واحد معاً . وإنما تكون القوى كذلك^(١) إذا لم يكن أحدهما في الشيء بالفعل ، كقول القائل إن للشَّمع قوة أن يكون مثلثاً أو مُدَوَّراً معاً ، لأن المثلث لا يستحيل إلى المدوّر . فإن قلنا للشمع قوة على قبول الشكلين معاً فلسنا نعي بذلك للشمع قوة يقبل بها الشكلين معاً في وقت واحد . وذلك أنه ليس شيء من الأشياء يمكن أن يقبل الأضداد معاً في وقت واحد ؛ وأما قواها فهي فيه معاً . فإن لم تكن القوة على هذه الصفة لم تكن إذن لا كيفية لها . وقد اتفق جميع الفلاسفة على أنه ليس للقوة^(٢) كيفية ، فلذلك صارت القوة قابلة لجميع الكيفيات في وقت . فقد استبان الآن وصح أن القوة القابلة للأضداد ليست متضادة ، لأنها يمكن أن تكون معاً . فأما الأضداد فلا يمكن أن تكون معاً البتة .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

(١) س : لذلك . (٢) في الهامش : نسخة : عل أن للقوة .

بسم الله الرحمن الرحيم
رب أعن

مقالة الإسكندر الأفروديسي في أنه المكون اذا < استحال >

استحال من ضده أيضاً مما على رأى أرسطوطاليس

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتاب « الكون والفساد » أن الشيء المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً . وقد سأل عن ذلك قومٌ فقالوا : إن كان العدم غير الضد ، فكيف إذا ما استحال الشيء المكون من عدمه يستحيل من ضده معاً أيضاً ؟ فنريد أن نحل هذه المسألة ونبين باستقصاء لم صار الشيء المكون يستحيل من عدمه ويستحيل من ضده معاً أيضاً ، إذ كان العدم غير الضد : فإن الضد هو صورة ما ، والعدم هو فقد الصورة . فنقول : إن علة ذلك هي الهيولى التى تجمع الجواهر الواقعة تحت الكون والفساد وهو واحد وهو فى الأشياء كلها بالقوة أعنى أن يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها ؛ فلذلك قبل إن الهيولى هو الأشياء كلها بالقوة ، أعنى أنه يقوى أن يقبل جميع الأشياء ويستحيل إليها من غير أن يكون هو بذاته وجوهره شيئاً منها بالفعل ، أعنى شيئاً من الأشياء التى تقبل وتستحيل إليها ، بل هو مفارق لجميع الأشياء بجوهره فأما فى آنيته <...^(١)> فهو ملازم لها غير مفارق . أقول إن الهيولى لا تتعزى من الأشياء كلها البتة بل تتعاقب الأشياء فيه تعاقباً <...^(١)> فلا يخلو أن يكون فيه بعض الأشياء بالفعل فيكون هو حينئذ موجوداً بالفعل . ولا يمكن أيضاً أن يكون شيئاً من الأشياء <...^(١)> الكائنة مع الهيولى ما دون الهيولى موجوداً ؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون الهيولى موجودة دون صورة ما ، بل هما غير مفترق بعضهما من بعض .

ولا يوجد أحدهما دون الآخر . فإن كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا إن كان **< الهيولى ^(١) >** قابلاً لجميع الصور كما ذكرنا آنفاً كانت لا محالة الصورة التى ليست فى الهيولى بعد هى فيه بالعدم لأنه **< قادر ^(١) >** على الاستحالة إليها . فلذلك إذا ما استحال الهيولى إلى بعض الصور قيل إنه استحال إلى عدم تلك الصورة التى كانت فيه أولاً ؛ فلولا أنه لم يكن فيه قوة قبول تلك الصورة لما استحال إليها . وإنما صارت فيه قوة قبول هذه الصورة من جهة العدم وذلك أنه لو كانت الصورة فى الهيولى بالفعل لم تكن الهيولى عديمة بها ولو لم تكن [١١٤ ب] الهيولى متبينة لقبولها لما استحال إليها البتة ، فعلى هذه الصفة قيل إن كل مكون إنما يكون من عدمه ومن استحالة الحامل له إليه . فلذلك صار أسطقس كل مكون وبدؤه فهو العدم يَعرِض . وذلك أن الهيولى فى التحيل إلى الشيء المكون هو أسطقس ذلك الشيء حقاً ، لأن عدم الشيء المكون هو فى الهيولى أولاً . فعلى هذه الجهة يقال إن الشيء يستحيل إلى عدمه ، شبهة الحار فإنه يكون من اللآحار ، لا من لا حلو ، لأن : لا حار يدل على الحار بالقوة . أقول : إن الشيء يستحيل من عدم الحرارة بعينها ، ولا يستحيل من الحلو بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ولا من عدم الحلاوة إلى وجود الحرارة ؛ بل يستحيل الشيء من الحرارة بالقوة إلى الحرارة بالفعل ، ومن عدمه إلى وجوده . فعلى هذه الصفة تستحيل الهيولى من عدم الشيء إلى وجوده ، ومن القوة إلى الفعل . وقول أيضاً إن الهيولى تتصور بصور متضادة ، غير أنها إنما تقبل الأضداد مرة بعد مرة ، لا جملة . فأما صور الأجرام الأولى المتضادة المموسة الكائنة فى الهيولى فهى إنيان حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة . وهذه الصورة هى التى تحدد وتميز الأجرام الأولى المبسوطه ^(٢) الواقعة تحت الكون والفساد . فإن كان هذا على ما ذكرنا وكانت الهيولى قابلة هذه الصورة المتضادة ، كانت الهيولى لا محالة مع بعض هذه الصور أو مع جلها دائماً . فتكون الهيولى إذن لم يكن فيه بعض هذه الصور المتضادة والعدم ذلك فى ضد تلك الصورة ؛ فتكون حينئذ الهيولى إذا كان فى ضد الحرارة كان فى عدمها أيضاً ، ولا يزال قائماً فى عدم الصورة مادام ثابتاً قائماً فى ضدها : فإن كان هذا على ما وصفنا وكان وجود ضد الشيء مفارقاً لوجود عدم الشيء ،

فمن الإضطرار إذا ما استحال الشيء من عدمه إلى وجوده أن يستحيل أيضاً من ضد صورتها إلى وجودها . أقول : إن الشيء إذا ما كان في الشيء الحامل يكون علة كون عدم ضد ذلك الشيء في الحامل ، كقولنا إن الحرارة إذا كانت في بعض الأجرام كانت علة عدم البرودة في ذلك الجرم ، وكانت علة وجود ضدها فيه أيضاً . فالعدم هو الضد بالقوة ، والعلة ضده وضد ضده ، فالحرارة لا تكون برودة . ولكن يستحيل قبول المبولى من الضد بالقوة — وهو العدم — إلى الضد بالفعل — وهو الوجود . فقد استبان الآن وصح أن كل مكون يستحيل من عدمه ومن ضده معاً ، وإن كان العدم غير الضد ، بأقوايل صحيحة مستقصاة .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في الصورة وأثرها تمام الحركة وكما لها على رأى أرسطو

قال الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الصورة هى تمام < الحركة > وكما لها ، فتريد أن نلخص قول الفيلسوف فى الحركة والصورة ونوضحه فنقول : إن الحركة أثر من الآثار ، والمؤثر به إنما يكون بأثر مؤثر ، والمتحرك بحركة يكون متحركاً ؛ فإن كان ذلك كذلك كانت الحركة إنزاً أثراً من الآثار . وقد قال الفيلسوف فى كتابه الذى يدعى كتاب « المقولات » إن الأثر هو صورة ثابتة من صور الكيفية ، فنرجع الآن فنقول : إن من الحركة ما هى ناقصة ، ومنها ما هى تامة . فأما الحركة الناقصة فهى الأثر ، أعنى كيفية الشيء العارضة . وأما الحركة التامة فهى الصورة ، أعنى تمام الشيء وكما له ، وهى التى سماها الفيلسوف فى كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أيضاً انطالاشيا^(١) . ومعنى هذا الاسم : هرب القوة والإمكان إلى التمام والكمال الذى هو صورة الشيء . ونقول أيضاً فى الصورة إنها صنفان : أحدهما طبيعى ، والآخر صناعى . فأما الصور الطبيعية فهى جواهر ؛ وأما الصور الصناعية فهى كفيات . وقد عد ذلك ربما كانت الصورة الطبيعية كيفية . وذلك أنه إذا لم تكن الصورة لتتمام جوهر الشيء ، لكن فى تميزه من سائر الأشياء ، فإنه يكون الشيء كذلك إذا كان على حال من الحالات يفترق بها من سائر الأشياء ؛ فإن قال قائل : إن كان هذا على ذا ، كان الضوء صورة المستشف وكما له . فنقول < ^(٢) > إن الضوء ليس صورة طبيعية للمستشف ، لأنه لا يكون مع المستشف دائماً ولا فى جوهره ، ولكن يكون مع مجيء شيء آخر معه ، أعنى أن الضوء يكون من مجيء شيء من الأشياء إلى شيء آخر إليه قابل^(٣) لذلك الشيء . فإن كان ذلك كذلك ، كان الضوء أثراً

(١) انطالاشيا = ἐντελέχεια

(٢) كلمة غير مقروءة : محب

(٣) التصحيح عن الهامش ، وفى النص : فانك

من الآثار في الجرم المُستَشَف . وقد قال الفيلسوف إن الضوء . لون المستشف وأثر فيه .
فقد استبان أن الضوء ليس صورة المستشف لكنه أثر ولون ؛ وقد صح أيضاً
واستبان أن الصورة الطبيعية هي الحركة التامة ، وهي تمام الشيء وكماله ، وأنها جوهر من
الجواهر كقول الفيلسوف .

تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في اثبات الصور الرومانية التي لاهيولي لها

قال الإسكندر :

إن كل ما رجع إلى ذاته فهو روحاني غير جرمي ، ولا يمكن شيئاً من الجرمية أن يرجع إلى ذاته ، وذلك أنه إن كان كل ما رجع إلى ذاته إنما يتصل إلى شيء ما — أقول : إن ذلك الشيء الذي يرجع إليه ، فلا محالة إذاً أن أجزاء الجرم كلها تتصل بكليةها أغنى الجرم الراجع إلى ذاته . والرجوع إلى الذات هو أن يكون الراجع والرجوع إليه واحداً^(١) غير مختلف ؛ وهذا لا يمكن أن يكون في الأجرام ، ولا في شيء من الأشياء التي لا تتجزأ ، ولا يتصل كله ب كله من أجل افتراق الأجزاء واختلاف المواضع . أقول : إن لكل واحد من الأجزاء موضعاً غير موضع غيره من الأجزاء . وإن كان هذا على هذا فلا يمكن إذن لجرم من الأجرام أن يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل . فنرجع فنقول أيضاً : إن كل ما أمكن أن يرجع إلى ذاته فهو روحاني لا جرمي ، ولا يقبل القسمة ولا التجزئة . فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هي صورة فقط لاهيولي لها ألبنة .

في إثبات ذلك أيضاً — وقال : كل ما رجع إلى ذاته فله جوهر مفارق لكل جرم . فإن لم يكن كذلك وكان غير مفارق للأجرام ، لم يكن له أيضاً مفارق الجرم الذي هو فيه ألبنة ، لأنه لا يمكن إذاً كان جوهر الشيء غير مفارق للجرم أن يكون فعله مفارقاً ذلك الجرم ، وإلا كان الفعل أكرم من الجوهر — إن كان محتاجاً إلى الأجرام وكان الفعل مكتفياً بنفسه غير محتاج إلى الأجرام . فإن كان هذا على هذا ، رجعتنا فقلنا إن كل شيء من الأشياء غير مفارق الأجرام بجوهره ففعله أيضاً غير مفارق للأجرام ، بل يكون أكثر لزوماً لها . فإن كان هذا على هذا لم يمكن أن يرجع هذا الشيء إلى ذاته ألبنة . فنرجع أيضاً فنقول : إنه إن وجدنا فعلاً من الأفعال مفارقاً للأجرام ، فلا محالة أن الجوهر الذي فعل ذلك الفعل أخرى أن يكون مفارقاً للأجرام ، فلذلك كان له فعل مفارق للأجرام . أقول : إنه يفعل فعله

(١) م : واحد .

لا بالجرم ، لأن الفعل < و > الذى منه كان الفعل لا يحتاجان إلى الجرم ألبة . وتقول إن الجوهر الجرمى لا يعمل فعله إلا بملامسة الشيء الذى يفعل به : فإما أن يدفعه ، وإما أن يندفع منه ؛ فلذلك لا يمكن أن يكون هذا الجوهر وفعله بلا أجرام . وقد نجد جوهر^(١) آخر يفعل فعله بلا ملامسة الشيء الذى يفعل فيه ، وبلا أن يدفعه أو أن يندفع منه . فلذلك صار يفعل فعله فى الشيء البعيد . وإن كان هذا على ذا وكان فعل الشيء ثابتاً من الجرم ، فلا محالة أن الجوهر الفاعل لذلك الفعل يأتى من الجرم أيضاً ، وأنه يرجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء روحانية هى صورة فقط لا هيولى لها ألبة . فى إثبات ذلك أيضاً — قال : كل ما كان محركاً لذاته ، إنه أولاً هو راجع إلى ذاته لالمحالة ؛ وذلك أنه إن كان يحرك ذاته وكان فعله محركاً^(٢) لذاته ، كان لالمحالة المحرك والمتحرك واحداً . وتقول أيضاً إن المحرك لذاته إما أن يكون بعضه محركاً وبعضه متحركاً ؛ وإما أن يكون كله محركاً وبعضه متحركاً . فإن كان بعضه محركاً وبعضه متحركاً لم يكن محركاً لذاته لأنه كون من أشياء ليست متحركة ذاتها ويرى أنه محرك^(٣) لذاته وليس هو فى جوهره كذلك . فإن كان كله محركاً لذاته وليس هو فى جوهره كذلك — فإن كان كله محركاً وبعضه متحركاً ، أو كان بعضه محركاً وكله متحركاً ، كان فيه شيء محرك ومتحرك معاً وليس على هذا يكون المحرك لذاته . فإن ألنى شيء واحد يُحرك ويتحرك ، كان لالمحالة فعل حركته لذاته وإلى ذاته إذ كان محركاً لذاته ؛ وحيث يكون فعله يكون رجوعه إلى هناك . فإن كان هذا على هذا ، رجعنا فقلنا إن كل ما حرك ذاته فهو راجع إلى ذاته أيضاً كرجوع الكل إلى الكل .

فقد استبان الآن وصح أن ههنا أشياء هى صور فقط ليس فيها شيء من الهيولى ألبة تمت المقالة والحمد لله حق حمده .

مقالة الإسكندر في أنه الفعل أعم من الحركة على رأى أرسطو

قل الإسكندر :

إن أرسطو ذكر في كتابه الذى يدعى كتاب « السماع الطبيعى » أن الفعل أعم من الحركة . وقد تشكك في ذلك قوم فقالوا إن كان لكل حركة فعل ، وكل فعل إنما يكون من حركة ، فقيم قال أرسطو : إن الفعل أعم من الحركة ؟ فتريد أن نحل هذا الشك وبينه ، فقول : إن الفعل صنفان : أحدهما ناقص ، والآخر تام . فأما الفعل الناقص فذكر الحكيم أنه حركة . وذلك أن الحركة عنده انتقال القوة إلى الفعل ، وكذلك حد الحركة في كتابه الذى يدعى « سمع الكيان » في المقالة الثالثة : أن الحركة هي كمال القوة والإمكان . فقد استبان الآن وصح أن الحركة هي فعل ناقص ، فأما الفعل التام فهو ظهور حال الشيء فجأة من غير أن يتغير حاله ألبتة . وإنما أعنى بظهور حال الشيء فجأة الحال التي تظهر من غير زمان ووقت ، شبه ظهور الضوء كالنار والشمس : فإنهما إذا ظهرا أضاءا كل شيء متبهي لقبول ضوءهما بفتة . وهكذا يكون فعل البصر : فإذا فتحنا أعيننا أبصرنا ممّا كل محسوس وقع تحت البصر سواء . ونقول أيضاً : فعل العقل ليس بحركة ، وذلك أن العقل يقع على العقولات فجأة من غير ناين بينهما .

فقد استبان وصح أيضاً أن الفعل أعم من الحركة كما قال الحكيم . وذلك أن كل حركة [١١٥ ب] فعل وليس كل فعل حركة كما بينا وأوضحنا . ونقول أيضاً إن الفعل الناقص المكان في زمان ليس هو حركة من العاقل كما ذكر الفيلسوف في كتابه الذى سميناه آنفاً ، لكنه حركة للشيء المفعول به . وذلك أن العمل البنائى إذا بنى والفعل التعليمى إذا علم لم يتحركا ولم يستحيلا ولم يتغيرا من حالهما ألبتة ، وإنما يكون ذلك إذا كانا تامين في العلم . فإن المعلم إذا كان تاماً كاملاً ثم علم لم يتغير ولم يستحل عن حاله ألبتة . فأما الحركة من التعلم

فإنما تكون في التعلم : فإن المتعلم يتغير ويستحيل إلى المعلم . وهكذا يكون البناء إذا كان تاماً كاملاً ثم حرك بدنه للبناء لم يتغير عن حاله ، وإنما تكون الحركة في البناء أعنى في الحجارة والخشب . وكذلك تكون الحركة في سائر الأشياء ، أعنى أن الحركة تكون في المفعول ليس في الفعل . فإن قال قائل : إن بدن البناء وإن يتحرك فإنه يتحرك — كالأداة — العقل الذي فيه علم البناء . ونقول أيضاً إن حركة بدن البناء غير حركة الحجارة والخشب ، وذلك أن بدن البناء يتحرك حركة موضعية^(١) . فأما الحجارة فإنما تتحرك حركة استتالية ، لأنها تقبل الأشكال : أعنى التدوير والتربيع فتستحيل عن حالها الأولى ؛ فأما بدن البناء فلن يتغير عن حاله الأولى أبنة . وقد ذكر ذلك الحكيم أيضاً في كتابه الذي سميناه آنفاً ، فقال : إن الحركة هي في الحرك ، وذلك أن الحركة هي تمام التحرك من الحرك . فترجع أيضاً فنقول إن الحرك هي القوة على الحركة ، والحركة هي الفعل ، والفعل هو الفاعل في الحرك . وزيد أن نلخص قول الفيلسوف فنقول : عني بقوله هذا أن البناء وإن كان واحداً وهو تمام البناء والبناء والمبنى — غير أن الحركة ليست في البناء ، لكنها في البناء المبنى ، وذلك أن الحركة هي تمام البناء والمبنى ؛ غير أن الحركة ليست في البناء لكنها في البناء المبنى ، وذلك أن الحركة هي تمام المبنى من البناء . وهذا لا يكون في جميع الحركات . فقد استبان الآن أن العمل ليس هو حركة للعامل لكنها للمعمول ، فإن كان هذا على ذاتين وصح أن الفعل هو أعم من الحركة كقول الفيلسوف .

هذه المقالات المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي كلها من نقل أبي عثمان سعيد الدمشقي ، وهذه النسخة المقولة الثانية من خط الدمشقي .

(١) أي : حركة مكائية أو حركة نفلة .

مقالة الإسكندر الإفروديسي في « الفصول » ترجمه:

أبي عثمان سمير بن يعقوب الدمشقي ؛ وفي هوائها تماثيل

لأبي عمرو الطبري عن أبي بشر مني بن بونس الفلاني ؛ رهمهم الله

مقالة الإسكندر في أن الفصول التي بها يقسم جنس من الأجناس ليست واجباً ضرورة أن تكون توجد في ذلك الجنس وحده الذي إياه تقسم ، بل قد يمكن أن تقسم بها أجناس أكثر من واحد ليس بعضها من نتائج بعض .
قال الإسكندر :

قد استعملت في تفسيري لقول أرسطوطالس في كتاب « المقولات » المشرة أن فصول الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض مختلفة بالنوع — هذا المعنى : وهو أنه قد تهيأ أن تكون فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس مختلفة ليس بعضها مرتباً تحت بعض ولها فصول مشتركة عامة . فذو الرجلين فضل مشترك للطائر والساج والمائي ، وذلك أن كل واحد منها ينقسم بهذا الفصل . والكثير الأرجل فصل لهذه الأجناس الثلاثة ، وذلك أن هذا الفصل — أي ذا الأرجل — موجود في جميعها ، وعدم الأرجل أيضاً فصل للحيوان المائي والساج ، لأنه قد يوجد في كلا هذين الجنسين مالا رجلاً له . والمتنفس أيضاً وغير المتنفس^(٢) قد يقسمان الحيوان الطائر وغير الطائر^(٣) . فلما استعملت في شرحي لذلك القول كما يوجد في تفسيري لذلك الكتاب عذلتني بعض الناس على أني جريت على رأي المشائين في قولي إنه قد يوجد فصول واحدة بأعيانها مقسمة لأجناس أكثر من واحد . قال : وذلك أن ليس ذو الرجلين فصلاً للحى الساج^(٤) والحى الطائر من طريق ماها ساج وطائر لكن

(١) فوقها : الساج .

(٢) قال : يريد بالتنفس وغير التنفس المستنشق الهواء وغير المستنشق له ، فإن الجراد والبقي وكل ما لا رئة له لا يتنفس ولا يستنشق الهواء . (من هامش الأصل) .

(٣) فوقها : الساج . (٤) فوقها : الساج .

ذا الرجلين موجود في كلا الجنسين من قبل قسمة هي أعم من هذه القسمة، لأن ذا الأرجل والمديم^(١) الأرجل إنما هما فصلان للحى. وذو الرجلين وذو الأرجل الكثيرة إنما هما فصلان للحى ذى^(٢) الأرجل. وذلك أنه لو كان شيء من الحى الماشى من طريق ما هو ساج يخالف الحى الساج بعضه بعضاً بذى الرجلين، لم يكن الطائر أيضاً من طريق ما هو طائر يخالف بعضه بعضاً بهذا الفصل من قبل أنه يجب أن [١١٦] يكون فصل كل واحد من الأجناس خاصاً به موجوداً فيه^(٣) دون غيره. ويستعمل في الاحتجاج على تصحيح قوله هذا ما تقدم ذكره من قول أرسطو وهو أنه ينبغي أن يقال في الأشياء المخالفة بعضها بعضاً إنها مختلفة من الجهة التى تختلف فيها، لامن الجهة التى لا تختلف فيها. وذلك أن الأشياء المختلفة إنما هي مختلفة بذلك الشيء الذى يختلف فيه؛ وأما ما لا يختلف فيه فليس هي به مختلفة: من ذلك أن المثلثات المختلفة الأضلاع منها والمساوى الساقين والمتساوى الأضلاع ليس إنما يخالف بعضها بعضاً بأن زواياها الثلاث الداخلة مساوية لقائمتين، لكنه إنما يقال إن المثلثات مختلفة بفصول المثلث التى هي أن الخطوط المستقيمة التى تحيط بها متساوية أو غير متساوية ولهذا السبب أيضاً ليس المرأة نوعاً للإنسان لأنها ليست تخالف الرجل بفصل الإنسان، وذلك أن الذكر والأنثى ليسا فصلين للإنسان، لكنهما: إما أن يكونا فصلين لشيء هو أعم من الإنسان، وإما أن لا يكونا فصلين قاسمين لأنهما لا يقسمان جنساً من الأجناس فقد يجب علينا نحن أيضاً أن لا نقول إن الحى الساعى^(٤) يخالف بعضه بعضاً بذى الرجلين وبالكثير الأرجل، لأن هذه الفصول ليست للحى الساعى^(٤). ونحن نرد عليه بأن نقول: أما أولاً فإنه^(*) إن كان كما يعم المثلثات أنه يحيط بها خطوط مستقيمة كذلك يعم الحى

(١) ص: القديم (٢) ص: ذا

(٣) فوقها: ذا الحاس به إنما هو موجود (٤) فوقها: الماشى.

(*) قال أبو بهر: أى ليس كثير الأرجل من ذى الرجلين من الحيوان المشاء بحال إحاطة ثلاثة (ص: ثلاث) خطوط بالمثلث؛ وذلك أن إحاطة الثلاثة الخطوط موحدة لكل مثلث، وأما دانك فإنها موجودان لجهة الحيوان المشاء، لكن ليس كلاهما لكل حيوان مشاء، لكن ذوا الرجلين لقطعة منه، وكثير الأرجل لقطعة أخرى. قال: فإن لم يكن ذوا الرجلين موجوداً لجميع الحيوان المشاء ولا كثير الأرجل موجوداً لجميعه، فليس لسه وجود إحاطة الخطوط الثلاث للمثلث.

الساعي^(١). أما ذو الرجلين وأما ذو الأرجل الكثيرة فليس كما أن الثلاث غير مختلفة فيما هو عام لها كلها كذلك ليس الحى الساعي بمختلف فيما هو عام له كله ، فإن لم < يكن > ذو^(٢) الرجلين موجوداً لجمعه وكان ما يحيط به ثلاثة خطوط مستقيمة موجوداً^(٣) للثلاث فليس هذا القياس إذاً شبيهاً بالقياس عليه ، ولا نحن أيضاً فى هذا المعنى مخالفون لشيء مما قاله أرسطاطاليس . فأما < الذكر > الأثني فإنما * ليساها فصلين قاسمين للإنسان ، لأنهما ليسا فصلين أصلاً للجنس آخر غيره . ثم بعد ذلك فينبغى أن نميز أمر الفصول وننظر : هل الفصول التى مع أنها تقسم الجنس بأسره إلى أنواع مختلفة إنما توجد أيضاً فى ذلك الجنس الذى تقسمه وحده وهى وحدها ينبغى أن نعتقد أنها فصول ذلك الجنس الذى تخصه ، أم قد تنبها أن تكون فصول مما تقسم جنساً من الأجناس ، وإن كانت موجودة فى آخر غيره ؟ فإنه إن كانت الفصول التى تقسم جنساً من الأجناس موجودة^(٤) فى جنس آخر غيره ، ففى ذلك كفاية فى الدلالة على أن فصول الجنس من الأجناس قد تكون موجودة فى غيره وتكون هذه الفصول مقسمة للجنسين كليهما أو تكون موجودة فى الجنسين جميعاً أعنى الطائر والساعي مقسمة لها محدثة فى كل واحدة منهما أنواعا [١١٦ ب] مختلفة . وإن كان

(١) فوقها : الماشى : (٢) ص : ذا (٣) ن : موحد .

(*) قال أبو بصر : إنما ليساها فصلين للإنسان من قبل أنها ليسا فصلين بجنس أصلاً ، وذلك أنها قد لا يكونا فصلين بجنس آخر ومع ذلك يكونان فصلين ، لكن إنما يكونا < ن > فصلين لأنهما انفصالان^(٦) ، والفصول فعاليات لا انفصاليات .

(٤) فوقها : قد توجد . (٥) تحتها : كلاماً . (٦) ص : انفصاليين .

(†) يعنى أن مثل تلك الفصول تكون مقسمة للحيوان الطائر والحيوان الماشى ، محدثة فى كل واحد منهما أنواعاً مختلفة مثل أن ذا الرجلين يقسم الحيوان الطائر والحيوان الماشى محدث فى كل واحد منهما نوعاً . فقلت : ليس إما أن فصلاً واحدة بأعيانها قد توجد مقسمة بجنس ما عليه علامة (آ) وبجنس آخر تحت (آ) عليه علامة (ب) ، فذلك موحد ، ولكن على أن تلك الفصول تقسم كل واحد من الجنسين ههنا أولاً بأن تكون مقسمة للجنس العالى مثلاً تقسم أولاً . وأما الجنس الذى تحته فليست ذلك الجنس العالى . فقال : بل تقسم كل واحد منهما ههنا أولاً . فقلت له : كيف يمكن أن يكون شيء ما فصلاً للطائر بما هو طائر وللماشى بما هو ماشى ؟ ثم عاد فقال : ليس يمكن أن يكون فصول واحدة بأعيانها تقسم جنسين تكون ذاتية ، وذلك أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد موجود الطبعين على أنه موجود لكل واحدة منهما عاهاى تلك الطبيعة . لكن إنما تكون هذه فصولاً عرضية غير موجودة ولا لواحدة منهما بذاتها . فأما إن كانت فصولاً ذاتية فإنها تكون لذلك الجنس العالى بذاته ؟ وأما لما تحته فليست ذلك . وأما الفعل المقوم فقد يوجد لنوعين ، مثل ذى الرجلين : فإنه يوجد للحيوان الطائر والحيوان الماشى على أنه يقوم كل واحد منهما .

يجب أن تكون الفصول المقسمة بجنس من الأجناس في ذلك الجنس وحده ، فقد < جاز > ^(١) أن لا يكون ما قال أرسطوطاليس ليس صحيحاً وهو أنه ليس بمنع مانع من أن تكون فصول الأجناس بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها . ولأن الفصول التي تقسم الجنس الموضوع لجنس إيمان كانت < تقسم > ^(٢) الجنس الذي قسمته وحده لم تتجاوز إلى ما هو أكثر منه فليس تنهياً أن تكون مقسمة الجنس الذي [†] هو فوقه < والذي هو > ^(٣) يفصله ^(٤) وذلك أنها ليس تقسمه بأسره . وإذا الفصول هي على هذه الحالة ليست فصولاً له ولا الفصول المقسمة للجنس الآخر أيضاً ، إنما هي موجودة في الجنس الذي تحت ذلك الجنس (*) .

هذا برهان الخلف ومن وضوحه يظن أنه يقتضب المطلوب كفاً لا إلزاماً ، وهو أن يحدث وضع جالينوس أن فصولاً واحدة بأعيانها لا توجد لأكثر من جنس واحد ثم أزم أنه إذا وجد فصل ما يقسم جنساً ما ثم وجد ذلك الفصل بعينه يقسم جنساً فوقه فإنه يلزم أن الشيء يحتوي على شيء ، ذلك المحتوى عليه أكثر منه . وهذا محال . وإذا يوجد فصل ما للجنس ما ، وإذا هذا محال ، فمحال من قال إن فصلاً ^(٥) ما متى وجد الجنس ما [وإذا هذا محال فمحال من قال إن فصل ما متى وجد الجنس ما] فإنه لا يوجد الجنس آخر فوقه ؛ وإن بطل هذا فقيضه حق : وهو أنه قد يوجد تحت ذلك الجنس وحده لأنها تصير محمولة على ما هو أكثر إن كانت قد تقسم الجنس الأعلى الذي يقال على ما هو أكثر . وأيضاً فعلى وجه على هذا المذهب لا تكون الفصول تقسم جنساً ، وذلك أما لا تقدر على وجود ^{††} فصول لجميع الموضوعات

† يعني أن الجنس الأعلى يفصل الجنس الأدنى تحته هو الجنس الذي قسمته آلية ، إذ هي لا تتجاوز الجنس .
(١) خرم في الأصل . (٢) في الهامش : أي لم تتجاوز الجنس الأدنى إلى الجنس فوقه .
(٣) س : فصل .

(*) قال أبو بصر : يعني أنه متى قيل إن فصولاً ما قاسمة لجنس موضوع من غير أن يقسم فوقه أصلاً فإنه يلزم منه أن فصولاً ما واحدة بأعيانها متى وجدت قاسمة لجنس فوقه فإنه تصير محتوية على ما هو أكثر منه . وهذا محال . فإذا قد توجد فصول ما تقسم جنساً ما قاسمة لجنس فوقه .

†† قال أبو بصر : هذا برهان آخر وهو متى قيل إنه إن فصلاً ما قاسم لجنس ما لا يمكن أن يوجد لجنس آخر فوقه فإنه يلزم أنه لا يوجد ولا فصل واحد واسم لجنس ما . وذلك أنه إن وجد فصل ما قاسم للجنس الأعلى مثلاً فيوجد ذلك الفصل قاسماً للقطعة التي في حوز ما يفصله الفصل . وعلى هذا لا يمكن أن يقال إن كل واحد من الأجناس التي تحته إنما يقسمه فصل ما ، ذلك الفصل بعينه لا يمكن أن يوجد للجنس الذي فوقه .

موجودة لجنس واحد ، إنما هي موجودة في واحد واحد منها فقط . فهاذه الفصول — ليت شعري — للحي الساعي ؟ ! فإنه ليس لك أن تقول : الناطق وغير الناطق ؛ لأن غير الناطق موجود في الطائر والسباح والناطق أيضاً * إما هو موجود في هذا الجنس وحده : وذلك أنه إن قال قائل إن الحي ذو الأرجل جنس لذى الرجلين صار الحي ذو الرجلين أيضاً موجوداً لفصل الناطق وغير الناطق ، فإن ذا الأسنان وعديم الأسنان ليسا في الحيوان الساعي وحده كما يزعم قوم إذ كان بعض الحيوان السباح ذا أسنان وكذلك [١١٧] الحافر المُشْتَطَّب كرجل البطل ليسا في الحيوان الساعي فقط ، وذلك أن المُشْتَطَّب الرَّجُل في هذا الطائر فلا يحرك اللَّحْيَ القَوَّاني والسُّفْلاني — فصلان له أيضاً لأن الطائر يحرك لَحْيَه الأعلى أيضاً ؛ فإن ما يجري هذا الجرى من الفصول قلما يوجد . ومثال ذلك في الطائر : فإنه يظن بأن المشطَّب الجناح وغير المشطَّب يجريان فيه هذا الجرى . وأيضاً فإن أجزنا أن عديم الأرجل وذو^(١) الأرجل والكثير الأرجل ليست فصولاً^(٢) للحي الساعي ، وقال قائل : إن ذا الرجلين والكثير الأرجل فصول على التحقيق للحي ذى^(٣) الأرجل ، لم تجد للحي الساعي — وهو جنس — فصولاً ، وذلك لأن الفصول التي تأتي بها نجد جميعها موجودة في أجناس غيره أيضاً ونجد بعضها موجودة في الحي الكثير الأرجل ؛ وإن قربوا أيضاً على هذا المثال المتنفس وغير المتنفس إلى الحي — لم يتهيا لهم أن يقسموا الحي المتنفس بفصول لأنهم إلى أي الفصول أشاروا وجدوا إما بعضها وإما كلها موجودة في الحي غير المتنفس ، وإذ هي موجودة في غير

(*) قال أبو بكر : ولأن الفصل إذا قسم الجنس فقد يوجد لتلك القطعة التي فصلها فيوجد فصلاً لكل واحد واحد من تلك ويبقى حد واحد من تلك الأنواع من ذلك الجنس العالي ومن ذلك الفصل الذي قد قسم الجنس العالي ، ومن فصول آخر إذا اجتمعت لم توجد مجتمعة إلا لتلك النوع فقط — فكيف لا يمكن أن توجد فصول واحدة بأعيانها لأجناس مختلفة ليس بعضها تحت بعض إلا أنها تحت جنس واحد ؟ وذلك أنها لا يمكن أن توجد لأجناس متباينة . وذلك أنه متى قيل إنها قد توجد لأجناس متباينة مثل إن فصلاً واحداً مثلاً يقسم الجوهر وهو بعينه يقسم الكمية ، فإنه يبقى من نوع ما من الجوهر . وذلك الجنس العالي الذي هو الجوهر ومحمل عليه الجوهر لأنه يحمل على الفصل والفصل يحمل على النوع وذلك الفصل بعينه إذا قسم الكمية ولا يحمله يبقى منه حد ذلك النوع ويكون ذلك النوع تحت الكمية ، فتعمل عليه الكمية وتحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من الجنسين بتوسط الفصل . وهذا محال .

(١) ص : ذو (٢) ص : فصول .

(٣) ص : ذو .

المتنفس فليست إنما هي للتنفس أيضاً . فإن كانت الحدود إنما تتفرع من جنس وفصول ، وليس من أى جنس اتفق ، بل من ذلك الجنس المأخوذ في الحد^(١) لأننا ليس متى أضفنا فصول أى جنس اتفق لنا إلى جنس من الأجناس حدثت الحدود ، لكن في أخذنا الجنس الملائم للشيء الذى قصدنا لتحديده وأضفنا إليه فصولاً ما من فصول ذلك الجنس يحدث الحد وكان جنس الإنسان الملائم له الحى الساعى والفصل الذى بإضافتنا إياه إلى هذا الجنس يحدث حد الإنسان ، فهو فصل هذا الجنس ، وكان حد الإنسان : حى ساعى^(٢) ذو رجلين — فذو^(٣) الرجلين إذن^(٤) فصل للحى الساعى^(٥) . وأيضاً فإن كانت الفصول القريبة من الجنس الأول ليست تقسم جنساً من الأجناس هي التى دونه ، وذلك أن الطائر والساح والساعى ، التى هي فصول قريبة للحى ، ليس يمكن أن تقسم الحى الطائر والحى الساح ولا ذو الأرجل أيضاً وعديم الأرجل ، إن جعلها جاعل فصلين أولين للحى يقسمان الحى ذا الأرجل والعديم الأرجل ، وكان هذا هكذا . فجميع الفصول التى تقسم أجناساً أكثر من واحد وبعضها مرتب تحت بعض ليس تكون فصولاً قريبة للجنس الأول المحمول عليها ، وإذ ليس هي فصولاً له ، فهي إذن فصول^(٦) لبعض ما تحته لكن فصلاً للتنفس وغير المتنفس وفصول ذى الرجلين وعديم الأرجل وكثير الأرجل بعضها تقسم مع الحى^(٧) الطائر والحى الساعى^(٨) . على أن ذا الرجلين والكثير الأرجل موجودان في الحى الطائر ، وبعضها وهي عديم الأرجل وذو الأرجل الكثيرة في الحى الساح . فليس هذه الفصول الموصوفة إذن هي الفصول القريبة^(٩) للحى فإن قال قائل : إن الحى لما كان مقسماً^(١٠) على جهات كثيرة فليس يمنع مانع أن تكون الفصول التى تقسم الحى على جهة من تلك الجهات فصولاً مقسمة للأجناس الحادثة عن قسمة الحى على جهة غيرها ، وذلك أن ذا الأرجل وعديم الأرجل — وهما الفصلان القريبان للذاتان يقسمان الحى — قد يمكن أن يكونا فاسمين للحى الساعى . فقد أقر قائل هذا القول بأنه قد يوجد فصول ما مقسمة لأجناس مختلفة ليس بمُرْتَبَةِ بعضها تحت بعض ،

(١) في الهامش : نسخة : في الحى . (٢) ص : ذوا .

(٣) فوقها . أيضاً . (٤) فوقها : الماشى . (٥) في الهامش : نسخة : أوليس .

(٦) ص : فصولاً . (٧) فوقها : الاطرق . (٨) فوقها : الساح .

(٩) فوقها : أى الذاتية . (١٠) ص : مقسم

وهي أمثال هذه الفصول التي وصفنا . وليس إعمالاً تنقسم بذى الأرجل وعديم الأرجل من الحى والحى الساعى ، لكن الحى الساعى ^(١) أيضاً ، وذلك أن ليس الحى الساعى أولى من الحى السابح بأن يقسم بهذين الفصلين ؛ والحى السابح والحى الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ، فقد يلزمهم من ذلك أن يكونوا قد سلموا ذلك الشيء الذى أتوه . وأيضاً إن قالوا إن الناطق فصل قريب للحى ذى الرجلين والحى الماشى ^(٢) وجب أن تكون الأجناس المختلفة التى ليس بعضها مرتباً تحت بعض فصولاً ^(٣) واحدة بأعيانها ؛ وذلك أن الحى ذا الرجلين والحى الماشى ليس أحدهما تحت الآخر ، وكل واحد منهما مقسم بالناطق ، فإذا كان الناطق يقسم كليهما فليس هو بذى الرجلين أولى منه بالماشى . وذلك أن ذا الرجلين ليس بأعم من الماشى ولا يُحمَل على أكثر مما يحمل عليه الماشى ؛ ومع ذلك فمن المنكر أن يقال إن الحى — وهو جنس واحد — ينقسم على جهات كثيرة وعلى مقابلات كثيرة بالفصول ، وإن الأجناس التى تحته لا تحفظ الفصول المقسمة . وأيضاً فإن كانوا يقسمون ^(٤) الحى إلى ذى الأرجل وعديم الأرجل وقسموا ذا الأرجل أيضاً إلى ذى الرجلين وكثير الأرجل ، صارت على حسب هذه القسمة الأشياء المتجانسة تحت أجناس مختلفة والمتباينة تحت جنس واحد . وذلك أن الحيوانات المائمية فى متجانسة ليست تصير من جنس واحد ، لأن بعضها يصير تحت الجنس الذى هو الحى ذو الرجلين وبعضها تحت الجنس الذى هو الكثير الأرجل ؛ وعلى هذا المثال أيضاً ينقسم الحيوان الطائر لهذه الفصول التى ذكرنا ؛ وهى متجانسة ، فيصير الحيوان الطائر والحيوان الماشى وهما مختلفان بالجنس متجانسين . وذلك أن الحى ذا الرجلين يصير بعد الحى من الجنس القريب [١١٧ ب] الطائر والماشى . لكن من المنكر أن نقول إن البعد بين الحيوانات المائمية بعضها من بعض وكذلك البعد بين الطيور بعضها من بعض ، أكثر من البعد بين [البعد] بين الطيور وبين الحى الماشى ، فإن كان الماشى والطائر والساح فصولاً للحى وعديم الأرجل ، وذو الأرجل وذو الرجلين والكثير الأرجل فصولاً للأجناس التى تحت الحى ، فكل ما كان يحمل القسمة فينبغى أن ينقسم بهذه الفصول . وأيضاً لو كان الشيء الموجود لشيء من الأشياء بذاته إنما يوجد لذلك الشيء وحده ، لقد كان يلزم أن لا يقال إن

(١) فوقها : الساع . (٢) فوقها : فإذا أوجبوا .

(٣) ص : فصول . (٤) ص : يقسمونا .

الجنس من الأجناس فـولا ذاتية سوى الفصول التي هي موجودة فيه وحده ، ولما كان المحمول بذاته على شيء من الأشياء قد يتכן فيه أن يقال على ما هو أكثر منه — من ذلك أن الحى محمول على الإنسان بذاته ومحمول أيضاً على سائر الحيوانات الباقية كلها بذاته — فليس مانع يمنع من أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس بذاته قد تقسم جنساً آخر أيضاً بذاته . ومع ذلك أيضاً فإنه إن لم يكن مانع من أن يكون فصول الأجناس الذى بعضها تحت بعض واحدة بأعيانها كما يقول أرسطوطاليس ، فليس يجب أن نقول إن الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس قريباً هي وحدها فصول ذلك الجنس دون جميع الفصول التي يتبها فيها أن تقسمه إلى أنواع مختلفة . وذلك أنه غير ممكن أن تكون فصول واحدة بأعيانها تقسم قريباً أجناساً بعضها تحت بعض .

فهذا ما قلناه في تبين أنه ليس يجب أن تكون الفصول التي تقسم جنساً من الأجناس إنما هي في ذلك الجنس الذى تقسمه وحده ، وأنه لا يجب ضرورة أن يكون الذى يقسم الجنس الواحد فقط إنما هي فصول واحدة بأعيانها لأنه لا يمكن أن تكون كل فصول واحدة بأعيانها تقسم الأجناس المختلفة . فأما أن تكون بعض الفصول بأعيانها لأجناس مختلفة فليس يمنع من ذلك مانع . وقد يجب أن يبحث عن معنى آخر وهو : هل يجب أن يوضع الفصل تحت جنس واحد بعينه وهو ذلك الجنس الذى يحوى الجنس الذى إياه يقسم ذلك الفصل ، أو تحت جنس آخر غيره ؟ وذلك أنه قد يظن بكل واحد من هذين المعنيين إذا سلم أن التأخذ^(١) يلحقه لأئك إذا قلت إنه يجب جنس آخر ، وذلك الآخر إما أن يكون غير المقولات العشرة ، فيلزم من ذلك أن تكون أجناس الموجودات أكثر من عشرة ؛ ويصير أيضاً فصول ذلك الجنس الحادى عشر تحت جنس آخر وفصول ذلك الجنس الآخر تحت آخر غير العشرة ، فيصير من ذلك إلى ما لا نهاية .

شرح : أحال أن يكون وجود الفصل الذى يقسم الجوهر مثلاً في جنس غير العشرة ، لأنه يلزم أن تكون الأجناس العالية أكثر من عشرة ، وأيضاً يلزم أن يكون الفصل الذى يقسم ذلك الجنس الحادى عشر إنما يوجد في جنس آخر هو ثانى عشر ويتبادى ذلك ويُحيل^(٢)

(١) م : الساعد . (٢) م : يحال — وأحال يحيل = أتى بالمحال .

وأحال أن يوجد الفصل الذى قسم الجوهر [يوجد] فى غير الجوهر بأنه وضع أنه يوجد فى الكيفية، قال: فسيوجد فصل جنس آخر فى الكيفية، فليكن ذلك الجنس الآخر المضاف. إلا أنه إذا وجد فصل الجوهر وفصل المضاف فى الكيفية، فما الذى منع أن يوجد فى جنس غير الكيفية دون أن وجدا منها، ولم لا وجد فصل يقسم مثلاً الكمية أيضاً والانفعال تحت الكمية أيضاً؟ وهذا إذا قسط لزم أن يحمل على فصل الجوهر الكيفية بالتواطؤ، ويحمل عليها الجواهر بالتواطؤ أن يحمل على كل واحد من النوعين كل واحد من المفعولين؛ وهذا محال. وقال أيضاً: وأما إذا قيل إن فصل الجوهر إنما يوجد فى الجوهر — فليس يلزم منه المحال، فهو إذن فيه. قال قائل: فقيم يخالف ذلك الفصل ذلك النوع المركب منه ومن الجنس؟ بل بماذا يفارق الجنس الذى يقسمه وهما جوهران؟ فقال: يخالف نوعاً نوعاً لجزئين مختلفين؛ وإن كانا جوهرين قال: فالجزآن أنفسهما بماذا يختلفان هما مثلاً جوهران؟ فتوقف، وقال: أنظر فيه. وقال بعد هذا: يخالف مثل البياض السواد — مع أن كل واحد منهما نوع اللون وفصل — بأن البياض يفرق البصر والسواد يجمع البصر، ويخالف كل واحد منهما اللون بأن اللون يقال على أكثر مما يقال عليه واحد منهما قبل. وإذا ليس البياض غير اللون فلم يخالفه نوع آخر؟ وقال ليس باختلافهما به شيء ذاتي، لكن بالعرض: مثل أن هذا يجمع وهذا يفرق، وليس باختلاف الفعلين بدل على اختلاف الطبيعتين، فما ذا تلك الطبيعتان المختلفتان اللتان فى السواد والبياض فإيهما فى معنى اللونية واحد غير مختلف، فقال: لا بد من أن يكون هناك معنى، لكن ليس مثل ما يكون فى المركب من مادة وصورة. فإن قيل: هذا إنما يكون فى الجواهر لا [١١٨] فى الأعراض، قال أيضاً: السواد يخالف اللون بما يخالف به الواحد الاثنين فى أن الاثنين أكثر من الواحد. وأما فى باب العدد < ف > هو واحد^(١).

وأن تكون تلك الفصول ليست تحت آخر غير العشرة، لكن تحت واحد منها: إما تحت الكيفية إن أحببت، وإما تحت المضاف — فإن هذا شيء قد ذهب إليه قوم. ففصول هذا الجنس بعينه^(٢) إما أن يكون فى ذلك الجنس بعينه فيصير تحت الكيفية إن كانت فى الكيفية،

(١) الفقرة السابقة شرح على النص السابق عليها مباشرة، ولا نستطيع الجزم: إلى من تنسب: لالاسكندر أو لأبي بشر متى بن يونس. (٢) فوقها: مقسمة.

أو تحت المضاف إن كانت في المضاف ؛ وإما أن يكون لجنس آخر كالحال في باقي الأجناس . فإن كان هذا هكذا ، فليس يسهل علينا أن نعلم تحت أي جنس تكون فصول الكيف : هل تحت الجنس الذي تكون تحته فصول المضاف ، أم غيره ؟ فإن كانت فصول المضاف تحت المضاف وفصول الكيف تحت الكيف ، فلم صارت الفصول التي في جنس من هذين الجنسيتين : إما المضاف وإما جنس الكيف — مجانسةً للأشياء التي قسمتها في سائر الأجناس الباقية ؟ لا يوجد ذلك أيضاً . وقد يظن أن القول بأن الفصول مرتبة تحت الجنس التي تقسمه شنيعٌ ، لأنه إن كانت الفصول التي تحدث أنواعاً تحت جنس تلك الأنواع بعينه ، وجب أن تكون الفصول التي تقسم الحى تحت الحى أيضاً ، ولأن ما تحت الحى حتى صار الفصل جوهرًا مركبًا ونوعًا^(١) للحى . وذلك أن الشيء الذي يحمل عليه الحى على طريق التواطؤ إن كان عامًا فهو نوع له ، وإن لم يكن عامًا فهو شخص من الأشخاص التي تحت أنواعه ، والفصل عام ، فالفصل إذن نوع . وإن كان الفصل نوعاً وكان كل نوع جنسًا وفصولاً^(٢) ، لأن النوع جزء ما من أجزاء جنس قد قسمته فصول ما ، وللفصول إذن فصول إذ كانت أنواعاً للجنس ، وامتلك الفصول فصول لأن تلك على هذا القياس أيضاً بعينه أنواع ، ويمر ذلك إلى ما لا نهاية له . وأيضاً فليس تخلو فصول الجوهر المركب من أن تكون مع مادة ، أو بغير مادة . فإن كانت مع مادة فهي أنواع ، وإلا فإذا تخالف الأنواع ؟ وذلك أن الحى للإنسان مثل أن ذا الرجلين والناطق واحد من الفصول الباقية له .

وقد يُظنُّ بأرسطو أنه يستعمل الفصول في المقولات على أنها مع مادة من قوله : إنها تحمل على الأنواع والأشخاص على طريق التواطؤ ؛ ولكنها إن كانت تحمل على ما تحتها على طريق التواطؤ فهي أيضاً تحمل على ما تحمل عليه بمعنى الماهية كالأجناس والأجناس والأنواع ، ويكون الجنس كما يحمل على الأنواع على جهة التواطؤ كذلك يحمل على الفصول . فإن لم يكن الفصل جوهرًا مركبًا ، لكنه جوهر على طريق الصورة ، فكيف يجوز أن يحمل على النوع وعلى الشخص على طريق التواطؤ إن كان هو والنوع الذي يحدث عنه في جنس واحد بعينه ؟ وذلك أنه لا يمكن أن نقول إن الناطق وذا الرجلين وكل واحد من

(١) نحتها : حى .

(٢) من : جنس وفصول .

الفصول الأخر التي ينقسم بها الحى إذا أخذ خلواً من المادة أنه حى . فنقول : إنه ليس يجب إن كان الفصل مع مادة أن يصير لاحالة نوعاً للجنس الذى انقسم عنه ، من قِبَل أن الفصل إذا أخذ على حدته لم يكن معروفاً ولا كافياً في الدلالة على النوع ، لكنه إذا قرن بالجنس الذى انقسم عنه صار معروفاً وصار نوعاً لاحالة . فأما إذا قيل على حدته ، فإنه وإن تَوُهم مع مادة ، لم يكن معروفاً في كل شيء ولا نوعاً ، لأن الجوهر قد ينقسم بالمتنفس وغير المتنفس . وفصل غير المتنفس إذا قيل على حدته لا يعلم من أمره بعد : هل هو جوهر أم لا ؟ وذلك أن غير المتنفس قد يوجد أيضاً في غير الجوهر ، ولذلك ليس هو نوعاً^(١) للجوهر . فإذا قرن بالجوهر صار معلوماً ونوعاً من الأنواع لاحالة ، لأن الجوهر غير المتنفس نوع للجوهر . وعلى هذا المثال يجرى الأمر في ذى الرجلين والعديم الأرجل أو لكثير الأرجل ، فإنها إذا قيلت على حدتها لم تكن معلومة كالحال في غير المتنفس ، لكنها إذا قرنت مع الجنس أحدثت النوع الذى تفصله . وهذا النوع ، لأنه جنس أيضاً ، قد تقسمه فصولٌ أخرى . وقياس هذه الفصول أيضاً إلى جنسها الخاص بها ، أعنى الجوهر غير المتنفس ، كقياس غير المتنفس إلى الجوهر والمتنفس أيضاً ؛ وإن كان الشيء الذى يقال عليه معلوماً لأنه قد يظن بالمتنفس أنه إنما يقال على الجوهر فقط ، إلا أنه لا يدل بعد على نوع متى قيل على حدته . لكنه متى قيل على حدته كان جزءاً للنوع . ومتى قرن بالحى صار نوعاً . فإذا أخذت الفصول مع الجنس الذى يقسمه دلت على أنواع وحملت تلك الأنواع على الأشخاص على طريق التواطؤ من قِبَل أنها قد صارت أنواعاً^(٢) . وأيضاً إنما تكون فصلاً قاسمة متى كان تركيبها مع الأجناس التى إياها تقسم ، فتحدث بوقوع القسمة نوعاً مشاراً إليه . فأما متى استعملت الفصول على حدتها فليست أنواعاً للأجناس التى تقسمها ، ولا تحمل هى ولا أجناسها على الأنواع على طريق التواطؤ . والسبب في ذلك أنها ما دامت تقال على حدتها فليس يعلم بعدُ لأى جنس هى . فهذا ما يلزم متى وضعنا أن أفضل الأشياء ذوات المادة إنما وجوده مع المادة . وخلق أن يكون الأجود أن يقال : إن الفصل ليس بمركب ، لكنه صورة تعتبر مادة فاعلة واحداً من الأشياء التى تحت الجنس . وذلك أن الجنس

(١) ص : نوع . (٢) ص : أنواع .

طبيعة [١١٨ ب] ما عامية لأنواع موجودة في أشياء أكثر من واحد ، مخالفة بعضها بعضاً في الصورة . فأما الفصول < فإنها تقال ^(١) > على الأشياء التي بها يخالف بعضها بعضاً ، لأن الأنواع التي تحت جنس واحد ليس تختلف في المادة الموضوعة < لها ^(١) > إن كانت أنواعاً ذوات مادة ، كما أنها لا تختلف في الجنس العام ؛ لكنها تختلف في الصورة التي في < الأشخاص ^(١) > . وهذا هو المعنى الذي يقال إن الفصل يفعله حتى يكون وجوده تحت الجنس ؛ وهو ما به يكون وجوده . وذلك أن على هذا المعنى يدل القول الذي وصف به ، وهو أنه : المحمول على أكثر من واحد مختلفين في النوع بمعنى أى شيء هو . وذلك أن الفصل الذي في الجوهر إنما يدل على كيفية جوهرية . فإن كان ما يجري هذا الجرى من الفصول خلوّاً من مادة فتى كان الجنس دالّاً على طبيعة ما مركبة من مادة وصورة بمنزلة الحى ، فليس فصل هذا الجنس نوعاً له ، لأن أنواع الجنس ذى المادة توجد مع مادة ، فلا يحمل الجنس عليه على طريق التواطؤ . فإن الفصل يدل على نوع من الأنواع التي تحت الجنس إذا استعملت مع المادة التي تستفيدها ، فتركيبه مع الجنس . مثال ذلك : الناطق ، فإذا تركب مع الحى دلّ على الناطق ذى المادة ، وذلك أن الحى الذي بهذه الصفة ^(٢) دالٌّ على الجوهر المركب بالطريق الأعم . فإذا أخذ الناطق على هذه الجهة فهى نوع . فما كان من الأجناس يجرى هذا الجرى فليس يكون هذا الفصل فيها نوع ذلك الجنس الذي يفصله متى أخذ على حدته خلوّاً من الجنس . فأما الأجناس ^(*) التي تدل على طبيعة مركبة من مادة وصورة لكنها أعم وأبسط وليست بعد تدل على أن فيها شيئاً من التركيب لكنها حافظة لطبيعتها — في الأشياء المركبة كانت أو في غير المركب كالجوهر المطلق ، وما هو غير مركب كسائر الأجناس الأخر غيره — فإن الفصول التي فيها هي الأنواع لا محالة . وليست بحاجة إلى فصول آخر لتكون بها أنواعاً . وذلك أن الفصل بعينه من قبل هذا قيل إنه لا يحتاج إلى مادة ليكون بها نوعاً لما جرى هذا الجرى . فمن الأجناس متى قيل على حدته كان يدل على نوع من الأنواع التي تحت هذا الجنس ، وكان نوعاً له ، لأن أجناس ما حاله

(٢) فوقها : الصورة .

(١) خرم .

(*) قال أبو نصر : هذا يعم أجناس الأعراض والجواهر البسيط < > .

هذه الحال من الأنواع ليست مع مادة ، لأن المتصل هو فصل للكم وهو كم ؛ وكذلك المنفصل والفرق البصر هو لون وهو فصل ، وما كان من الأنواع مجرداً من المادة فليس هو شيئاً غير الفصول التي يدل عليها ، ولذلك صارت الأجناس يحمل عليها على طريق التواطؤ . فإذا حال الفصول هذه الحال ، فإن فصول الأجناس الأول تكون أنواع الأجناس الخصوصية بها وموضوعة تحتها . ولذا السبب لس الفصول التي تقسمها القسمة الأولى أشياء ما ، والأنواع أشياء أخر غيرها ، لكن النوع فيها هو الفصل ، وما هية الفصل تركيبه مع الجنس ، وذلك أن ليس لها حد ، من قيل أنها لا تصير أنواعاً بفصول ما أخرى غيرها . وذلك أن الحدود إنما هي الأنواع التي لها أجناس وتصير أنواعاً بفصول مقسمة للجنس . فأما الفصول الأول التي هي فصول الأجناس الأول فهي أنواع لا محالة ، وليس لها الفصول المحدثة للأنواع . وإن تكلف متكلف أن يجعل لها حداً كان هذا حداً . فأما فصول الأجناس العالية المركبة من مادة وصورة كما تكون في الجوهر فليست توضع تحت الجنس الذي قسمته بل كأنواع له . ولذلك يقال إنها ليست لا محالة تحمل على فصولها الخاصة . فأما الجنس الأعم الذي فوقها فهي مرتبة تحته من قبل أنه محمول على ماله منها مادة وما ليس له مادة . ولهذا السبب صارت فصول الحى التي ليست حيواناً وهي جوهر ، لأن الجوهر إذ هو جس للحى يحفظ طبيعته بعينها في الأشياء المركبة ويحفظها مع ذلك أيضاً في كل واحد من الشئتين اللذين منهما وجود المركب ، وهي الصورة والمادة ، والجوهر الذي ليس بجسم والجوهر الجسماني . وذلك أن القول بأن الفصول الجوهر < ية > ليست جواهر لأنها ليست قابلة للمتضادات — قول من لم يفهم ، لأن الأشخاص التي في الجوهر هي القابلة للمتضادات لا الأجناس ولا الأنواع ولا الفصول ، ولأن هذه كلها عامية . والشك أيضاً في أن الفصل إن كان له حد كان [له] كل حد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار الفصل [١١٩] < من فصل و جنس و ^(١) > فصل حد . ويجرى الأمر في ذلك إلى ما لا نهاية له . وليس ممن يسلك على مذهب المنطق ، < فإنه ^(١) > ليس كل تحديد حاله على هذا الحال ، لأن لك أن تقول في الجنس أيضاً هذا بعينه . وذلك أنه < إذا كان > للجنس حد ، وكان الحد مأخوذاً من جنس وفصل ، صار للجنس المأخوذ

في حد الجنس المحدود وحد ، وذلك إلى ما لا نهاية له . فإن كان ذلك ينتهي عند الجنس ، لأن التحديد إنما هو للجنس الذي له جنس ، وكان القول العام الذي يوصف به الجنس هو هذا المعلوم ، وأن التحديد أيضاً إنما هو الفصل الذي يمكننا أن نجد له فصولا ما محدثة للأبواب . وليس يمكن أن يقال إن الفصول القريبة من الأجناس الأول فصول ، لأنه إن تُعد منها فصول لم تكن الفصول قريبة ، واحتاجت إلى جنس ما آخر بعدها تكون تلك فصوله الأول القريبة من الجنس الذي تقسمه ، ويجرى ذلك إلى ما لا نهاية له . وإن كان بالجملة للفصل فصل ، فليس حد الفصل أصلا هو المأخوذ من جنس وفصول ، لأن القول الذي هو أن الفصل : هو القول على كثيرين مختلفين موصوفين بأى شيء — هو ليس بحد ، لأنه ليس يوجد مأخوذاً من جنس وفصول . وأيضاً فإن الفصل اسم مشترك يقال على معاني مختلفة كمثل الجنس أيضاً . ولذلك صار معناها ^(١) وحالها هذه الحالة . وذلك أن بعض الصفات قد تقال على أنحاء كثيرة ، لأن الصفة أيضاً التي تلائم < و > يُفطن بها أنها حد الجنس قد < تكون > ^(٢) لأعلى الأجناس وأقدمها ، لأن كل واحد من تلك الأجناس يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع موصوفين ^(٣) بما هو ، وليس هذا الوصف بأن فصلا ما يوصف به ، لأن هذا إنما هو للجنس المطلق لا للجنس جنس ؛ وأيضاً فإن الجنس إنما وصف على أن طبائع موجودة وعَرَض لها أن تكون أيضاً أجناساً . وكذلك الأمر في وصف ^(٤) الفصل ، وذلك أن القول الموصوف به ليس هو لفصل فصل من الفصول المشار إليها التي منها : ما هو في الجوهر ومنها ما هو في شيء آخر غيره ، ومنها أول ، ومنها ثان ^(٥) — لكنه لها من حيث اتفق لها أن تكون فصولاً .

تمت مقالة الإسكندر الأفروديسي في «الفصول» ،

ترجمة أبي عثمان الدمشقي ، في سلخ ربيع الأول من

سنة سبع وخمسين وخمسمائة هجرية . والحمد لله رب

العالمين وصلواته على سيدنا نبيه محمد

وآله أجمعين

(٣) ص : موصوفون .

(٢) ص : قد أعلا

(١) فوقها : صفتها .

(٥) ص : ثانى .

(٤) ص : وصفه .

في تحليل الشكل الثاني والثالث الى الأول

قال : قد أنيت بغاية ما أمكنني من الاختصار ، في < سحابة ^(١) > يوم واحد وأنا في علة صعبة ، ما حضرني الشك فيه من كتاب مقسيموس العجيب الذي التمس فيه أن < يثبت ^(٢) > أن القياسات المحلية التي في الشكل الثاني والشكل الثالث كاملة بذاتها لا تحتاج إلى برهان ولا إلى أن < تحلل ^(٣) > إلى الشكل الأول . ودفعته إليك لتحكم فيه وننظر إن كان فيه شيء من القول يصلح لك أيها الكريم ، لأنك ^(٤) المستحق لأمثال هذا البر . ولم أفعل ذلك لأنني أرى أنني أحكم من هذا الرجل ، بل أرى أن الأشياء التي يراها القدماء ويعتقدونها أصح وأقوى من كل استخراج مُحدث . ولذلك رأيت أنه ينبغي ألا تكون مناقضتي لمقسيموس بأكثر من نصري لأرسطو .

فنحن مثبتون أولاً أن الشكلين الثاني والثالث من الأول ، بأن نأخذ مبدأ واحداً لا شك فيه ، وهو أن كل واحدة من المقدمتين اللتين في الشكل الأول إذا انعكست على نفسها أحدثت كل واحد من الشكلين الباقيين . فالمقدمة الأولى منهما إذا عكست أحدثت الشكل الثاني ، والثانية إذا عكست أحدثت الشكل الثالث . فإن كنا ممن تدفع انعكاسات المقدمات كما فعل أوبوليدس ومينلاوس ، التزمنا ألا نقبل أن يكون الشكلان الأخيران ^(٥) من الشكل الأول . فإن كنا مع ما لا يدفعها ، نصحبها تصحيحاً كافياً ، فيجب ضرورة أن يسلم اشتقاقهما من الشكل الأول . فإنه لا ينبغي لنا أن نظن أن القول بأن الأمر فيهما متساوٍ ^(٦) حق . وذلك أنه قد يمكن أيضاً أن يحدث الشكل الأول عن الثاني والثالث بانعكاس ، لأن هذا أمر ضروري لمكان طبيعة الانعكاس إن كانت ترجع بالتكافؤ على نفسها وتنمطف بكليتها . إلا أنه ، وإن كان تحليل الشكلين قد يحدث من الأول ، وتحليل الأول من الاثنين ، فقد

(٢) ص : لسان .

(١) خرم .

(٤) ص . متساوى .

(٣) ص : الشكلين الأخيرين .

ينبغي أن نجعل الشكل الأول سبباً ومولداً للَّذَيْنِ يَتَلَوَانِهِ ، ولا نجعل ذينك سببين له .
 أما أولاً فلأن الأتم مولد للناقص ، ليس الناقص للتام . والأمر في أن الشكل الأول أتمها
 وأكملها قد بينه هو أيضاً بياناً كافياً . وأيضاً فإن الشكل الأول أول بالطبع ، لأن وضع
 الأوسط إنما هو في هذا الشكل فقط بالطبع ، إذ هو على الاستقصاء متوسط بين الطرفين
 يحوى الأصغر منهما ويحويه الأكبر . فأما في الشكلين الآخرين فإن الحد الأوسط ليس
 بأوسط على الحقيقة ، لكنه أولى بأن يكون يشبه الطرف : إذ هو إما محمول ، وإما موضوع
 فقط . وكما أن الفار متوسط بين الحار والبارد والأدكن فيما بين الأبيض والأسود بمنزلة
 خلط الطرفين وتركيبهما — كذلك الحد الذي يُحْمَلُ أو يوضع متوسطاً^(١) فيما بين الموضوع
 والمحمول . فأما المحمول فقط فليس بمتوسط للموضوع ، ولا الموضوع متوسطاً^(٢) للمحمول .
 والمتوسط في الشكلين الآخرين إنما يعرض له أحد هذين فقط . وفي الشكل الأول قد
 يعرضان جميعاً . فالحد المتوسط في هذا الشكل ليس إنما هو بالاسم فقط متوسط ، بل بالمعنى
 أيضاً . فأما في تلك فبالاسم فقط ، ولذلك يقول أرسطوطاليس : إن هذا الحد في الشكل
 الأول متوسط في الوضع أيضاً . وتبين من أمره أنه لا يُسَلَّمُ أن هذا الحد في الشكل الثاني
 متوسط عند قوله بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين أولاً في الوضع . ونقول أيضاً في الحد
 المتوسط الذي في الشكل الثالث بوضع المتوسط خارجاً عن الطرفين آخراً في الوضع ، وذلك
 أن الخارج عن الطرفين والأول والآخِرَ ليس هي من طبيعة المتوسط ، لأن المتوسط هو الذي
 يكون أبداً فيما بين الطرفين وداخلهما . فالشيء الذي نريده بالاجاج منه هو لنا ومن غيرنا ،
 لأن وضع المتوسط في هذين الشكلين على أبسط مما هو عليه في الشكل الأول . ليس بدليل
 على أنه أولى بأن يكون فيهما منه متوسطاً في الشكل الأول ، بل إنما هو دليل على أنه ليس
 بمتوسط حقيقي أن الأمر فيه بالضد كما قلت ، إذ كان الأوسط ليس هو أولى بأن يكون
 متوسطاً ، لكن المشارك للطرفين كليهما كالحال في المذافات والألوان والجمال والتقيح والصلب
 واللين وأشياء أخر كثيرة . وبالجملة ، فإن هذا الوضع من وضع المتوسط ليس بـ «وَلَف»^(٣) بذاته ،
 ولا يوجب ضرورة اتصال الطرفين أو انفصالهما . وإلا ، فلم لا ينتج إلا في تلك الازدواجات

(١) م : متوسط .

(٢) فوقها : بمنتهى .

فقط التي يتهيا فيها أن يرتقى إلى الشكل الأول إما بانعكاس أو باستنتاج الخلف ؟ وذلك أنه قد كان ينبغي لو كان له شيء ضروري من ذاته أن يكون ينتج الازدواج الآخر . والآن ، فليس ينتج شيئاً في الازدواج الذي فيه يمكن خاصة بالحد المتوسط أنه ينتج شيئاً ، لأنه لا يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول بالانعكاس كالحال في القياس الذي من موجبتين كليتين في الشكل الثاني . على أنه لو كان الحد المتوسط متوسطاً ، لما كان ينبغي أن يحدث قياساً ضرورياً في شيء من الازدواج مثل القياس الذي هو أبين . < و > القياسات في الشكلين كليهما غير متساوية ، بل هي في الشكل الثاني أقل وفي الثالث أكثر ، ليس هو من سبب من الأسباب إلا من أن هذا المقدار من قياسات الشكل الثاني وهذا المقدار من قياسات الشكل الثالث يمكن أن يرتقى إلى الشكل الأول وما < ^(١) ... > [١٢٠] إلى أن نلقى لأنفسنا عملاً ، وهو يسلم تسليماً واضحاً في الأشياء التي بين بها أنها من الصواب أن يظن بالشكل الأول أنه إنما نظن به هذا الظن لأنه أليق بالطبع . وأيضاً إن كانت الثلاثة الأشكال إنما يقال إنها بالطبع < وإن ^(١) > الطبيعة أحدثتها وليست من حيلتنا واختيارنا ، فذلك كذب ، لأن الثلاثة الأشكال إنما هي فعل من أفعال < العقل ^(١) > واستخراج من استخراجات أفكارنا ، على أن نتبين من أمره إذا قال إن الثلاثة الأشكال بالطبع أنه لا يسلم أن شيئاً مما هو بالطبع يوجد باطلاً ^(٢) ، وذلك أن هذا الرأي في الأشياء التي تقال على هذه الجهة بالطبع ، رأى قد أجمع عليه القدماء . فإن كان إنما يقال إنها بالطبع على أنها مما يجري عندنا مجرى الطبع وبحسب حاجتنا إليها بمنزلة الأغذية والأشربة التي هي مستخرجة بالصناعة ، ويقال إنها بالطبع لأنها تجري عندنا مجرى الطبع لحاجتنا إليها — فينبغي أن نبحت عن هذه الثلاثة الأشكال أيها منها يفي بما يحتاج إليه : الأول ، أو الاثنان الباقيان ؟ وقد يقول هو أيضاً إن الأول يفي بذلك إذ كان كافياً في البرهان ونتج جميع النتائج . وأيضاً فن شأن < الإيجاب > أن يتقدم السلب بالطبع ، والأمر الكلي للأمر الجزئي . والشكل الأول للسبب الأول يتقدم الثاني ، وبالسبب الثاني يتقدم الثالث . فليكتف ^(٣) بما ذكرناه من هذه الأشياء في أن الشكل الأول بالطبع .

(١) خرم . (٢) فوقها : عبثاً (٣) م : فليكتفى .

ولست أظن أنى احتاج إلى حجة في أن الأول — وإن كان بعضها ينحل إلى بعض — مولد للآخرين بالطبع ، وليس هما مولدين له . وذلك أنه قد يوجد لزوم الوجود لأشياء كثيرة منعكساً ، وسبب أحد الشئيين موجود عن الآخر ، وهذا أحد ضروب المتقدم بالطبع إن نحن ذكرنا ضروب المتقدم بالطبع التى عدت في كتاب ”المقولات“ . فإنه متى طالب مطالب بالعلة التى لها صارت مقدمة الضروب المنتجة من الشكل الثانى العظمى أبداً كلية ، ومقدمة الشكل الثالث الصغرى أبداً موجبة ، لم يسهل عليه أن يجد لذلك سبباً إلا كونهما من الشكل الأول . فإن المقدمة الكبرى العظمى فى الشكل الأول متى انعكست أحدثت الشكل الثانى ، والمقدمة الصغرى متى انعكست أحدثت الشكل الثالث ؛ وذلك لأنه يعرض فى الشكل الأول إذا كان الضرب من ضروبه منتجاً أن تكون المقدمة العظمى أبداً كلية ، والصغرى أبداً موجبة ، وجميع ما يستخرج منه فى كل واحدة من المقدمتين يحفظ خواصه . والأمر فى أن ليس الشكل الأول والشكلان الباقيان بالطبع على مثال واحد ، وفى أن الاثنين عن الأول — تبين من هذه الجهة . غير أن الشكلين — أعنى الثانى والثالث — ليسا لهذه العلة غير نافعين من جميع الجهات ، ولاهما من الفضل^(١) أصلاً ، بل لهما منفعة ما تخصهما سببها فيما بعد إذا ما علمنا أنهما صحيحان لجهة أخرى غير استنادهما^(٢) إلى الشكل الأول . وقد يلزمنا حينئذ أن نطلب السبب الذى له احتاج إليهما أرسطوطاليس ، وهما مقصران عن إكمال فعل البرهان .

والآن ، فبين أن انعكاس المقدمات إذا سلم لزم على حال أن يكون الشكلان الثانى والثالث عن الشكل الأول بالطبع ، وإن كان قد يمكن فى الثلاثة أن ينحل بعضها إلى بعض . ولننظر فيما يسأل عنه مقسماً ، ونقول : هل ما يكون من الشكل الأول فى إحداث البرهان مساوياً وواحداً بعينه لما يكون من الشكلين الحادئين عن انعكاس مقدماته ، أم أكثر ، أم أقل ؟ فإننا نجد ذلك واحداً بعينه من غير أن يكون اشتقاقهما منه باطلاً^(٣) . وذلك أنه إما كان يكون باطلاً لو لم تكن منهما منفعة أصلاً . وإن كان ما يكون من الأول وما يكون من الشكلين الآخرين واحداً بعينه فليس ذلك بباطل ، لكن فى هذا الموضع

(١) الفضل : الفضول ، الرائد . (٢) ص : أن ساهما . (٣) فوقها : عنها .

تبيين فنون الصناعة ومهولة مأخذ الاستخراج، وذلك أنه تبين لنا في موضع أن نقصد قصد المنفعة في عدة طرق ومن عدة أسباب . فإن الطبيعة لم تجعل إحدى العينين عبثاً إذ كانت الأخرى قد تفي بما يحتاج إليه من البصر وحدها ، ولا الصيادون أيضاً يعشون إذ يُصَفُّون شِبا كافٍ ناحية ويطعمون الكلاب في أخرى وينصبون الفخاخ ، وإن كانوا إنما يستفيدون في هذه الأشياء كلها فعلاً واحداً : وهو صيد ما يظهر لهم من الوحش ؛ لكن متى سألهم سائل لِمَ لا تستعدون بالشباك وحدها فتكتفون بها — قالوا : إن الصيد يسهل بكثرة الآلات . فإن هذا هكذا .

فليس ينبغي لنا نحن أن نمتنع من أن تكون لنا طرق كثيرة يستخرج بها الحق . وإلا ، فلم لا يُقتصر في كل واحد من الآراء على قياس واحد كالرأى في بقاء النفس ؟! وذلك أنه إن كان القياس الذي في < (١) > قد تبين كافياً ، والقياس الذي سئل عنه في « السياسة » عبثاً (٢) لأنه ليس أحدهما من الأقاويل الواقعة في الظن والآخر من الأقاويل العلمية — لكن كليهما قد يريان من الأشياء اللازمة بذاتها على مثال واحد ، إلا أن أحدهما على حال يرتقي إلى الشكل الأول ، والآخر إلى الثاني . ولا أقدر أيضاً أن أعلم لِمَ ينفكان من ألا تحتاج إليهما ، < و > متى لم يكونا محتاجين إلى الشكل الأول كانا بذاتهما بمنزلة الأصول [١٢٠ ب]. ولو كان هذا هكذا ، لما أمكن أن تكون الأشياء التي يمكن فيها أن تنتج بالشكل الثاني تنتج في الشكل الأول . وذلك أن الأمر على ما قلت أولاً أنه ليس يمكن بجهة من الجهات أن نبين أن الشكل الثاني والثالث غير مشاركين الأول إن سُلِّم (٣) انعكاس المقدمات . فأما متى سلمناه فليس يمكننا أن نعوقهما منه أو نبين أنهما غير مخالفين له . وإن لم يمكننا أن نستخرج جميع ما في الشكل الثاني والثالث بانعكاس ، فليس ذلك بمعجب . وذلك أننا لا نحن نقول ، ولا الإسكندر ، أن كل واحد من القياسات التي في الشكل الأول مولد لكل واحد من القياسات التي في الشكل الثاني والثالث . لكننا نقول إن الشكل < الأول > مولد للشكلين ؛ لأن أرسطوطاليس لم يقل في موضع من المواضع البتة إن الشكلين يتولدان من

(١) ينقص شيء مثل : النفس أو المنطق أو الطبيعيات أو التعليميات الخ.

(٢) س : عبث . وفوقها : باطل .

(٣) س : سئل .

الشكل الأول ، لكنه يتممها كما هو بيّن من قوله هذا : « ومن البين أن جميع القياسات التي ليست بتامها ، تم وتكمل بالشكل الأول » ، وما يتلو ذلك من كلامه .

فلذلك ينبغي لنا عند هذا خاصة أن نناقض الذين يلتمسون فسخ شيء مما قاله أرسطوطاليس ، أعني عند قولهم إن الشكل الأول يتم الشكلين الباقيين ، ولا يرتقيان إليه إلا ببيان الجملة ، وإما بالخلف . لأن القول بأن الشكلين يتولدان من الشكل الأول ليس من قول أرسطوطاليس ولا ثاوفرسطس ولا أوديمس ، لكنه قول الحدث من المشائين ، وهو أصدق ما قيل . إلا أنه إنما قيل في الأشكال أنفسها لا في ضروبها^(١) الجزئية ، لأن التولد^(٢) من الشكل غير تمام القياس من القياس . وذلك أن الشكل ، إنما هو اشتراك بصفة ما فيما بين مقدمتين . < و > انتقاله من الشكل الأول إلى كل واحد من الشكلين الباقيين بالانعكاس بيّن واضح ، وذلك أن تغير الكم في بعض الأشياء لا يمنع من أن يتكون الشكل عن الشكل لأن كل واحد من الأشكال ليس إنما يقوّمه الكم ، لكن الذي يقومه اشتراك الحد الأوسط إذا كان مختلفاً ، وكذلك المقدمات كانت من التي بالاسم أو من البرهانية . فإنه ليس مانع من ترتب في الأشكال المختلفة على حسب وضع الحد الأدنى . وقد يُكمل القياس الواضح للقياس الذي هو دونه في الإيضاح .

فهذا هو الذي ينبغي أن نبين ، وهو : أن ليس الضروب التي في الشكلين الآخرين أين وأوضح من الضروب التي في الشكل الأول . فإن بهذه الجهة فقط يتبها للإنسان أن يزيف ما قاله القدماء . فإن لم يتبها له هذا فيرى طريقاً آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستعين بالأول في حال من الأحوال ، وإنما أقول : في حال من الأحوال ، لأن الطرق التي يلتمس استخراجها من أراد ذلك لا يكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول ، وذلك أن قوماً من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأي ؛ وبوموس^(٣) أيضاً في المقالة الثانية في البرهان التمس أن يصحح هذا بأقوال كثيرة . وذلك الموضع الذي خرج منه هو قوله أنه يلزم متى كان بعض الأزواج لا تستخرج بالانعكاس

(١) س : صرفها . (٢) س : تولد . (٣) لم نهتد بعد إلى أصل هذا الاسم .

ألا يكون يَكل بالشكل الأول ويرتقى إلى الازدواج^(١)، لأن أرسطوطاليس تَوَقَّى سائر الضروب كلها التي في الشكلين الآخرين والضربين اللذين ينتجان تناجج جزئية في الشكل الأول إلى الضربين السكليين اللذين في الشكل الأول . وليس يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التي تكون بالانعكاس تتولد عن الضروب السكلية ، ولكن ينبغي أن نجعل السبب في أن الضرب الأول من الشكل الثالث ليس يستخرج من الضرب الأول من الشكل الأول بالانعكاس هو أن المقدمة السكلية الموجبة إذا انعكست انتقلت إلى الجزئية ، والسبب في تكيله الضرب الثالث من الشكل الأول . وذلك أنه منه يصح ويثبت ، وإن لم يكن يستحق^(٢) منه . وفي هذا كان ينبغي أن نقاوم رأى^(٣) أرسطو المناقض له .

وكذلك الحال أيضاً في القياسات التي تكمل بالخلف ، فإنه يقول إنها تم وتكمل بالشكل الأول . فأما تولدها منه ، فلعله لا يسلمه ، فليكتف^(٤) بما قلناه في أن تولد الشكلين الثاني والثالث < هو > من الشكل الأول ، وأنه لاضير وإن كانت قد توجد ضروب لا يتبها فيها أن تستحق^(٥) من الشكل الأول بالانعكاس . فأما ما قاله في ترتيب الأشكال فنحن حامدون له جداً — إذ كان قد خص عنه بعناية — وباحثون عن الطريق نفسه الذي يرى أنه أجود من الطريق الذي امتحنه القدماء بعد أن تقدم البحث عن أشياء يسيرة بما استعملها في هذا الطريق . أما أولاً : فلم أطرح استتمام الشكلين بالأول ، وأذعن بالانعكاس ؟! وذلك أنا ليس نحتاج إليها في شيء من الأشياء إلا لمكان تحليل الأشكال التي متى أطرحه أحد صار استعماله للانعكاسات باطلا . وإلا فليبرني أحد منها منفعة أخرى حتى أكون مُقِرّاً بأنني أهدى . فالذي كان يجب إذاً ضد هذا [و] هو أن يطرح الانعكاسات ويحتال للشكلين بشيء آخر يقرنها بها ، وبعد ذلك فكيف وضع أن معنى المقدمات السوالب المنعكسة شيء واحد ، ورأى أن الضرب الثاني من الشكل الأول والضرب الأول من الشكل الثاني مختلفان ؟! وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة وإن تغير الحدان ، فإن الازدواج واحد . ويقال إنه في الشكلين بل الشكل أيضاً واحد في المقدمتين . فيلزم من ذلك أحد أمرين : إما أن يكون الضرب

(٢) فوقها : يستخرج .

(١) في الهامش : نسخة : ازدواجا .

(٥) فوقها : تستخرج .

(٤) ص : فليكني .

(٣) ص : ان

الشكل الأول ، لكنه يتممها كما هو يَبَيَّن من قوله هذا : « ومن البين أن جميع القياسات التي ليست بتمامها ، تتم وتكمل بالشكل الأول » ، وما يتلو ذلك من كلامه .

فلذلك ينبغي لنا عند هذا خاصة أن نناقض الذين يلتزمون فسخ شيء مما قاله أرسطوطاليس ، أعنى عند قولهم إن الشكل الأول يتم الشكلين الباقيين ، ولا يرتقيان إليه إلا ببيان الجملته ، وإما بالخلف . لأن القول بأن الشكلين يتولدان من الشكل الأول ليس من قول أرسطوطاليس ولا ثاوفرسطس ولا أوديمس ، لكنه قول الحدث من المشائين ، وهو أصدق ما قيل . إلا أنه إنما قيل في الأشكال أنفسها لا في ضرورها^(١) الجزئية ، لأن التولد^(٢) من الشكل غير تمام القياس من القياس . وذلك أن الشكل ، إنما هو اشتراك بصفة ما فيما بين مقدمتين . < و > انتقاله من الشكل الأول إلى كل واحد من الشكلين الباقيين بالانعكاس يَبَيَّن واضح ، وذلك أن تغير الكم في بعض الأشياء لا يمنع من أن يتكون الشكل عن الشكل لأن كل واحد من الأشكال ليس إنما يقومه الكم ، لكن الذي يقومه اشتراك الحد الأوسط إذا كان مختلفاً ، وكذلك المقدمات كانت من التي بالاسم أو من البرهانية . فإنه ليس مانع من ترتب في الأشكال المختلفة على حسب وضع الحد الأدنى . وقد يُكمل القياس الواضح للقياس الذي هو دونه في الإيضاح .

فهذا هو الذي ينبغي أن نبين ، وهو : أن ليس الضروب التي في الشكلين الآخرين أيّن وأوضح من الضروب التي في الشكل الأول . فإن بهذه الجهة فقط يتهيأ للإنسان أن يزَيِّف ما قاله القدماء . فإن لم يتهيأ له هذا فيرى طريقاً آخر يبرهن به أن الشكلين الآخرين صادقان من غير أن يستعين بالأول في حال من الأحوال ، وإنما أقول : في حال من الأحوال ، لأن الطرق التي يلتزم استخراجها من أراد ذلك لا يكون ضرورة من جهة من الجهات إلا من الشكل الأول ، وذلك أن قوماً من قدماء المشائين اعتقدوا هذا الرأي ؛ وبوموس^(٣) أيضاً في المقالة الثانية في البرهان التمس أن يصحح هذا بأقويل كثيرة . وذلك الموضع الذي خرج منه هو قوله أنه يلزم متى كان بعض الازدواجات لا تستخرج بالانعكاس

(١) س : صرفها . (٢) س : تولد . (٣) لم نهتد بعد إلى أصل هذا الاسم .

ألا يكون يكمل بالشكل الأول ويرتقى إلى الازدواج^(١)، لأن أرسطوطاليس تَوَقَّى سائر الضروب كلها التي في الشكلين الآخرين والضربين اللذين ينتجان نتائج جزئية في الشكل الأول إلى الضربين الكلَّيين اللذين في الشكل الأول . وليس يقول بوجه من الوجوه إن الضروب التي تكون بالانعكاس تتولد عن الضروب الكلية ، ولكن ينبغي أن نجعل السبب في أن الضرب الأول من الشكل الثالث ليس يستخرج من الضرب الأول من الشكل الأول بالانعكاس هو أن المقدمة الكلية الموجبة إذا انعكست انتقلت إلى الجزئية ، والسبب في تكميله الضرب الثالث من الشكل الأول . وذلك أنه منه يصح ويثبت ، وإن لم يكن يستحق^(٢) منه . وفي هذا كان ينبغي أن نقاوم رأى^(٣) أرسطو المناقض له .

وكذلك الحال أيضاً في القياسات التي تكمل بالخلف ، فإنه يقول إنها تم وتكمل بالشكل الأول . فأما تولدها منه ، فلعله لا يسلمه ، فليكتف^(٤) بما قلناه في أن تولد الشكلين الثاني والثالث < هو > من الشكل الأول ، وأنه لاضير وإن كانت قد توجد ضروب لا يتبأ فيها أن تستحق^(٥) من الشكل الأول بالانعكاس . فأما ما قاله في ترتيب الأشكال فنحن حامدون له جداً — إذ كان قد خص عنه بعناية — وباحثون عن الطريق نفسه الذي يرى أنه أجود من الطريق الذي امتحنه القدماء بعد أن تقدم السحث عن أشياء يسيرة مما استعملها في هذا الطريق . أما أولاً : فلم أطرح استتمام الشكلين بالأول ، وأذعن بالانعكاس ؟ وذلك أنا ليس نحتاج إليها في شيء من الأشياء إلا لمكان تحليل الأشكال التي متى أطرحه أحد صار استعماله للانعكاسات باطلا . وإلا فليبرني أحد منها منفعة أخرى حتى أكون مُقِرّاً بأنني أهذي . فالذي كان يجب إذاً ضد هذا [و] هو أن يطرح الانعكاسات ويحتال للشكلين بشيء آخر يقرنها بها ، وبعد ذلك فكيف وضع أن معنى المقدمات السوالب المنعكسة شيء واحد ، ورأى أن الضرب الثاني من الشكل الأول والضرب الأول من الشكل الثاني مختلفان ؟ وذلك أنه إن كانت المقدمة واحدة وإن تغير الحدان ، فإن الازدواج واحد . ويقال إنه في الشكلين بل الشكل أيضاً واحد في المقدمتين . فيلزم من ذلك أحد أمرين : إما أن يكون الضرب

(١) في الهامش : نسخة : ازدواجاه . (٢) فوقها : يستخرج .

(٣) ص : أن (٤) ص : فليكتفي . (٥) فوقها : تستخرج .

الأول من الشكل الثانى فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثانى من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلا لا يحتاج إليه ، أو الضرب الثانى من الشكل الأول ؛ وإما أن يعطينا فصلا ما بين المعنيين . وبالجملة ، إن كانت المقدمة سالبة واحدة فتى انعكست فنتيجتها واحدة سالبة . وإن انعكست ، فبماذا إذن تخالف الضرب الثانى الشكل الأول للقياسين اللذين فى الشكل الثانى إن كانت نتيجتهما واحدة بعينها ، أعنى الذى ينتج المعنى المقصود إليه من أول وهلة ، والذى ينتجه بعكس النتيجة ؟! فإن هذا الضرب أيضاً قد ينتج لمكان هذا الأصل . وإلا المعنى المقصود له . وأنا أحسب أن بوسوس فى تعريفه^(١) هذا المعنى زعم أن الضروب التى لا تحتاج إلى برهان فى الشكل الثانى ثلاثة ، لا أربعة . وليس فى حاجة إلى أن أقول إن الذى يقبل هذا الأصل فقد تحجب إلى ما يريد أكثر من الذى يُرَقَى ضِدَى الشكل الثانى الكليين إلى الشكل الأول بالانعكاس ، لأنه ليس يقيهما إليه عند ذلك ، بل يجمعهما منه بلا وسيط . فكيف لا يكثر تسلق المغالطين علينا متى كان شىء يوجد جزء الشىء وهو غير موجود له ! وذلك أن الإنسان قد يوجد له اللون ، وليس هو جزء اللون ولا شيئاً من اللون . فلذلك لا ينبغي أن نجعل تصديقنا للشكل الأول من هذا الطريق ، بل نرى أن الشىء هو كَيْنٌ من ذاته من الطرق التى استعمالها القدماء . والأخلق بنا أن نترك هذه الأشياء ونبحث عن هذا الطريق : هل فيه قوة يوثق باستعمالها أكثر من التحليل بالانعكاس ؟ فإن هذا يقول : إذا كان الحد الأوسط موجوداً لكل أحد الحدين غير موجود شىء من الآخر ، فإنه إن كان الحد الواحد كله موضوعاً تحته وكان مبايناً للآخر كله ، فقد تفرق منهما غاية التفرقة بسبب وضعه مع كل واحد منهما . لأن الشىء المفارق بكلية هو مفارق بجميع أجزائه . وإنما هذا القول منه خداع يظن أنه استدع به شيئاً . فتأملْه ، فإنك تحده بـ 'يلزم الانعكاس ، وإن كان لذلك كارهاً .

فلنتصفح الضرب الأول من ضروب الشكل الثانى الذى مقدمته العظمى سالبة كلية

(١) م : أوجه — ولا معنى لها إلا إذا كانت متصلة باسم العلم السابق عليها مباشرة ولم

نهتد لوجهه .

والصغرى موجبة كلية مثل قولنا^(١) $\bar{A} > \text{لا توجد لشيء من } \bar{C} < \text{و } \bar{B} \text{ هي لجميع } \bar{C}$ ،
ونبحث عن النتيجة : أى نتيجة هي : مثل أن \bar{A} وأجزاء \bar{A} لا توجد لشيء من \bar{B} . ولكن
هذا شيء قد وضع في المقدمات ، لكن من البين أن النتيجة هي أن \bar{B} لا توجد لشيء
من \bar{C} . فلن يتفعلنا إذاً شيئاً قوله إن \bar{A} مبيانة لـ \bar{B} ولجميع أجزائها ، إن لم يسلم لنا انعكاس ذلك
وهو أن \bar{B} على ذلك المثال تكون مبيانة مفارقة لـ \bar{A} . وذلك أن على هذه الجهة تباين
 \bar{B} لـ \bar{C} التى هي جزء لـ \bar{A} . وإلا فإذا ؟ فإن ناقضنا مناقض في انعكاس السالبة الكلية
كما يفعل قوم ، فتى يسلم لنا أن \bar{A} إن لم توجد لشيء من \bar{B} وجدت لكل \bar{C} و \bar{B} ليس
يوجد لشيء من \bar{C} ؟ مثال ذلك : إن الجوهر إن كان لا يوجد لشيء من العرض وقد يوجد
لكل إنسان ، فليس يوجد العرض لأحد من الناس ؛ أو إن كان الحى لا يوجد لشيء من
النمو ، وقد يوجد لكل ، $< \text{الناس} >$ ، فليس يوجد النمو لأحد من الناس . وقد يمكنه في هذا
أيضاً أن يقول : إن الحى إذ هو مبيان للنمو فهو مبيان لجميع أجزائه ؛ ولكن ألا ترى أنك إذا
إذا قلت هذا لم تقنع أحداً أن النمو لا يوجد لأحد من الناس . فليت شعرى ما السبب
في ألا نجتمع من هذه نتيجة ما ؟ أعلم أنهم يقولون إن السبب في ذلك [الا] أن السالبة^(٢)
الكلية لا تنعكس ، وذلك أن الحى لا يوجد لشيء من النمو ، والنمو قد يوجد للإنسان
من طريق أنه متى لم يوجد النمو لشيء من الحى لم يوجد للإنسان . أفلا ترى أن النتيجة
إنما حصلت لهذا الشكل من الانعكاس ؟ فينبغى لمن قبل الشكل الثانى أن يجهد نفسه
في أمر الانعكاس . وقد فعل هو ذلك على الكفاية . ولنا نحن في ذلك أيضاً قول خاص .
وليس ينبغى أن نتوهم أن النتيجة سبباً آخر غير هذا ، ولكن إن كان الانعكاس هو سبب
النتيجة فمن البين أن تصحيحه إنما هو من الشكل الأول ، لأن الانعكاس ليس هو
شيئاً خلاف حمل أحد الطرفين على الأوسط ، وهذا إنما هو بالصحة من ذلك الشكل ،
وهذا بعينه ينبغى أن تقوله في الضرب الثالث ، وذلك أن فيه أيضاً متى كانت \bar{A} لا توجد
لشيء من \bar{B} وكانت توجد لبعض \bar{C} — فليس إنما يريد أن تكون \bar{C} لا توجد لبعض

(١) النص مضطرب وأصل القياس : لا \bar{A} هي \bar{C} ، كل \bar{B} هي \bar{C} : لا \bar{B} هي \bar{C} . وفي الأصل
أولا شيء \bar{B} ولجميع \bar{C} .
(٢) ص : السالب .

بَ ، لكن أن تكون بَ لا توجد لبعض َ ، لأن هذا هو الطرف الأعظم ، فهو الذى ينبغى لنا أن نسلبه . فلسنا نكتفى إذاً بأن نقول : إن جزءاً ما من َ محصور فى آ ، وإن آ بـ كليتها مبيّنة لـ بَ . فما كان فيها جزءاً لـ َ فهو مبيان لـ بَ . وذلك أن هذا ليس بكافٍ فيما نريده . لكنه ينبغى أولاً أن نبين أنه كما أن آ قد باينت بَ ، وكذلك جميع بَ قد باينت آ — وذلك أن على هذه ^(١) الجهة لاحالة كل ما كان فى آ من َ فإنه مبيان لـ بَ — فيكون قد احتجنا — من الرأس فى البيان على أن بَ غير موجود لشيء من آ — إلى الانعكاس . وقد نكون أيضاً قد رجعنا إلى الشكل الأول ، فإن لم يستعمل الانعكاس عورضنا فى هذا الضرب من القياس أيضاً بتلك المقالات بعينها . وذلك أنهم يقولون إن الحى لا يوجد لشيء من النمو ، وقد يوجد لبعض المتنفس ، فالنمو يوجد لبعض المتنفس ، ولكن الضرب الأول والثالث لا يدخلان فى هذا الطريق . وأما الثانى والرابع فقلعهما يدخلان . مثال ذلك قولنا متى كانت آ موجودة لكل بَ [١٢١ ب] وغير موجودة لشيء من َ أو غير موجودة لكل َ ، فإما نحتاج عند ذلك أن نقول إن المبيان لشيء بكليته قد باينه بجميع أجزائه . ولكن هذا ، وإن كان حقاً ، إلا أنه قد يجب على من التمس أن يبين بطريق أفضل من طريق أرسطوطاليس أن يرى أن طريقه أعم من طريق أرسطوطاليس ، وأنه يلزم الضروب كلها . وكيف يصحح هذا الطريق الذى قد يضعف عن تصحيح الضروب القياسية وهو تدمر من الانعكاس أن الضرب الرابع يقوى ! على أن أرسطو ، وإن لم يكن يتبهاً له أن يحل الضرب الرابع إلى الشكل الأول ، إلا أنه بالجملة يثبت به بالشكل الأول . وذلك أن السياق إلى المحال إنما تكون بهذا الشكل . فأما هذا فليس يمكنه كيفما دار فى نصف الضروب أن تنتهى إلى هذه ^(٢) الضروب دون أن تستعمل الشكل الأول . وينبغى أن نضع تحليل الضرب الرابع بالصّرف إلى المحال وتحليله بهذا القول الحاضر . فالتحليل بالصّرف إلى المحال الذى استعمله أرسطوطاليس هذا هو إن كانت آ موجودة لجميع بَ وليس لكل َ وبَ ليس لكل َ ، فإن لم يكن هذا هكذا فبَ لكل َ ، ولكن آ لكل بَ ، وآ إذاً موجودة لكل َ ؛ وقد كنا وضعنا أن ليس هى كلها .

(١) ص : هنا . (٢) ص : هنا .

أما أنا فلت أعرف ضرورة أخرى أشد لزوماً من هذه . فأما التحليل المستخرج الآن فقاتله يقول : فليكن الحد الأوسط أيضاً موجوداً لجميع الأعظم وغير موجود لبعض ٢ ؛ فبحسب مباينته لشيء من الأشياء يباينه جزؤه . وأنا أقول : أما أولاً فإن هذا أمر غير يتيّن ولا معروف من ذاته ، لأنه قد يظن به ضده . إذ كان ليس مباينة الجزء لشيء من الأشياء بحسب مباينة الكل له ، كما أنه ليس اتصال الجزء بشيء ^(١) من الأشياء بحسب اتصال الكل به ، لأنه ليس يمنع مانع أن يكون الكل يتصل بشيء من الأشياء بجزء من أجزائه ، والإنسان يتصل بالصاحك بكليته . فكذلك ليس يفارق الحى الأبيض بحسب مفارقة الغراب ، لكن الحى يفارقه بجزءه ويشاركه بآخر ؛ والغراب يفارقه من كل جهة . فليس هو إذاً أكثر بياناً ولا أسهل مأخذاً من البرهان بالخلف متى قيل مطلقاً على هذه الجهة . وبعد ذلك فليبين أنه قد قيل قولاً صواباً . فما السبب الذى له يجب أن يؤثر على البرهان بالخلف ؟ لا أدري أنه لا يوجد برهان يضطر إلى قبوله أكثر من البرهان الذى يسوق إلى الناقض . فهذا ما كان ينبغى أن نقوله فى الضروب التى فى الشكل الثانى .

ونحن قائلون فى انضروب التى فى الشكل الثالث فيما بعد . يقول هذا الرجل إن الحد الأعظم موجود لكل الأوسط ، و٢ موجودة لكل الأوسط ، بأن تجعل للأوسط جزءاً لكل واحد من الطرفين وشيئاً من كل واحد منهما ، فيكون الأعظم — إذ هو موجود للأوسط ^(٢) — موجوداً لـ ٢ ، على أنه جزء منه وشيء منه . فإن كان وجود الأول لجميع الأوسط ووجود البعض ٢ وجوداً ، فليس هذا قياساً فضلاً عن غيره ، لأنه لم يحدث بين الأشياء الموضوعه فيه شيء غيرها . وإذا لم يكن واحداً فلنبحث عن السبب الذى له يوجد الحد الأعظم لجميع الأوسط ولا يوجد لجميع ٢ . فإنك لا تجد لذلك سبباً آخر . غير أن الحد الأول لا ينعكس على ٢ كلياً كما يوجد الحد الأعظم لكل ٢ فى الأشياء التى تنعكس . ولكنه ينبغى لنا أن نعلم من هذا الموضع خاصة أنه إنما حدث فى هذه المقدمة شيء غريب كأنه خارج عن الحدود الموضوعه فيها من قبل انعكاس الموجبة الكلية ، إذ لم يتبها فيه أن يبقى كلياً ، بل انتقل فصار جزئياً . وذلك أن المقدمتين ليس فيهما جزئية أصلاً ، والنتيجة جزئية . وكذلك الأمر فى الضرب الثانى

(٢) م : الأوسط .

(١) م : شيء .

من ضروب الشكل الثالث ، وهذا غير ممكن ألبتة في شكل آخر غيره ، أعنى أن تكون المقدمتان كليتين ولا تكون النتيجة كلية . فإن الشكل الثانى إذا كان الاقتران المنتج فيه مقدمتين كليتين ، كانت النتيجة لا محالة كلية . والسبب فى ذلك أن السالبة الكلية التى تنعكس كلية هى التى تنعكس فيه ، ولذلك تكون النتيجة كلية . فأما فى هذا الشكل فإن المقدمات التى تنعكس إنما هى الموجبات التى إنما تنعكس جزئيات ؛ وليس بعجب أن تنتج عن مقدمتين كليتين نتيجة جزئية على هذه الجهة ، وذلك لأنها لا يلبثان كلتاها كليتين إذا انتقلا إلى صورة القياس . فمن الاضطرار أن تكون النتيجة جزئية متى كانت إحدى المقدمتين جزئية ، وإلا فلو كان فى تأليف الحدين مع الحد الأوسط هذا التأليف ضرورة ما ، لما كانت النتيجة تكون جزئية والمقدمتان كليتان . على أنها فى هذا الموضع ليستا كليتين على الحقيقة ، بل إنما هما كذلك فى الظن . وعلى هذا المجرى يجرى القول فيما يتلو هذا الضرب من الضروب . فإن ملاك أمرها إنما هو من الانعكاس أو بالصرف إلى الامتناع : وعلى < كل > حال < ف > إن ملنا إلى هذا الطريق ميلا كبيراً وتبين لنا أنه أجد من التحليل فلسنا نُبرِّئُ أرسطوطاليس منه ، إذ [١٢٢] كان تبين من أمره بالصحة لا بالتوهم أنه أعلم الناس به . وذلك أنه فى أكثر الاقترانات بعد أن نُحلَّلها إلى الشكل الأول يقول مصرحاً : وقد يمكن أن يجعل البرهان أيضاً بالصرف إلى الامتناع وبالاقتراض . لكن الأولى بنا أن نطلب السبب الذى له أثر التحليل عليه . فنقول : أما أولاً ، فلأن التحليل يكون بالأشياء التى هى أبين كالحال فى كل علم يقينى ، وبعد ذلك ، ولأن الاقتراض والاستقراء إنما هما فى الجزئيات ، وهما إلى الحواس أقرب منهما إلى القياس . فيجب أن نبحث : كيف يقال فى هذه الأشكال إنها تتحلل وهى ثابتة صحيحة بنفسها ، أو كيف ينبغى أن يسمى هذا الطريق تحليلاً ؟ وذلك أن القياسات المركبة قد ننحل إلى القياسات البسيطة ، والبسيطة إن كانت كاملة من ذاتها لا تحتاج إلى برهان ، فليس من الصواب أن يقال فيها إنها تتحلل ، إذ كان لا يتحلل شيء من الأشياء إلى نفسه ، بل إلى غيره . فلهذا لسنا نجد أحداً^(١) يقول فى الضروب البسيطة التى فى الشكل الأول إنها تنحل إلى نفسها ، إذ كان صدقها وبيانها

من ذاتها ، لكنَّ الحُذاق بهذه الأشياء يقولون إن تحليل القياسات التي في الشكلين الباقيين يكون إلى الشكل الأول ، إذ ليس يمكن أن يكون صدقها من ذاتها لكن من الأول .

فتبين أنه لا ينبغي لمن يحمل للشكلين الكمال من ذاتهما أن يسمى هذا الطريق تحليلاً . فاما القول بأن ليس هو تحليلاً على الإطلاق ، بل تحليلاً^(١) بالقوة ، فقد يصسر عندي الوقوف عليه ، وذلك أن الأخلق بهذه الزيادة — أعني : « بالقوة » — أن تكون مبنية عن خاصية هذا التحليل لثلاث يتوهم متوهم أن هذا التحليل والتحليل إلى الشكل الأول سواء . غير أنني لست أفهم ما ذا يريد بقوله في هذا الموضع : « بالقوة » ، وذلك أنه إن كان يريد الشيء الذي إياه يتوهم متوهم فقط هو نظير ما بالفعل حتى يكون التحليل إلى الشكل الأول بالفعل وهذا التحليل بالقوة ، لزمه أولاً أن يعتقد أن التحليل الغير كامل أولى بأن يؤخر من الكامل العام إذ كان الشيء الذي بالفعل أكمل من الشيء الذي بالقوة . وأيضاً فهل هذا التحليل الذي بالقوة ، أبدأ بأن^(٢) < كان > بالقوة ، أو قد يكون في وقت من الأوقات بالفعل ؟ وقد بين أرسطوطاليس أن الأول محال ، وذلك أنه يقول : ليس يمكن أن يكون شيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل خلا تلك الأشياء التي إنما وجودها بالقوة كما بينا في القسمة إلى ما لا نهاية له في مواضع آخر . فإن كانت قوة هذا التحليل تخرج إلى الفعل ، فلم نقول إنها بالقوة ولا نقول إنها بالفعل ؟ لأن الأجود فيما كان يقال عليه الاثنان أن يسمى بأفضلهما . وإن أراد أن يقابل ذلك بالمعادة قال : إن الترقى إلى الشكل الأول ليس بمنكر أن يسمى تحليلاً بالقوة ، لأن كل واحد من هذين الشكلين الأول بالقوة — لكن انعكاس المقدمات والتصحيح الذي لهما من ذاتهما قد يكون بسبب من الأسباب الواجبة تحليلاً بالقوة ، إلا أنني أنا لست أرى ذلك اللهم إلا أن يكون بسبب من الأسباب يفوق علمنا . فهذا مبلغ ما نشك فيه من الطريق التي توهمها الآن بوموس . وإذ قد صحح بوموس هذا المعنى بأقويل كثيرة ، فينبغي أن نروم النظر فيما قاله : هل هو أصح من قول أرسطوطاليس ، أو هل يمكنه أن يصحح الشكلين الباقيين بالحجج التي احتج بها من غير أن يحتاج إلى الشكل الأول ؟ فنقول : إن بوموس ، وإن كان يختار الافتراض على التحليل ، فإنه على حالٍ ليس يغفل أرسطوطاليس

(١) ص : تحليل .

(٢) ص : بأن أبدأ ...

منه ، بل إنما يعدله لَمَّا لم يستعمله وحده ويأتى بحجج ما من تلقاء نفسه فيحتاج بها في كل واحد من الشككين . فيستعمل أولاً في الشكل الثانى أن التناقض لا يصدق معاً ، وأنه إن نتج فيه نتيجة موجبة وجب ضرورةً أن يوجد التناقض قولنا : الحركة على غير الاستدارة على هذه الجهة ، الحركة على الاستدارة موجودة للكواكب ، والحركة على غير استدارة للنار ؛ فيجب ضرورةً ألا تكون النار والكواكب شيئاً واحداً ، وإلا لزم ذلك أن تكون الأشياء المتناقضة موجودة في شيء واحد بعينه . وليس بي حاجة أن أقول إن القياسين اللذين في هذا الشكل ليسا مركبين من تناقض ، بل من مقدمتين متضادتين . وذلك أن الأخلق يتأمل أن يقول : إنه وإن كانت المتضادات من المقدمات قد يمكن أن تكذب معاً في الأوقات ، إلا أنه لا يمكن أن تصدق معاً بحيلة . إلا أنى متعجب من هذا الرجل كيف يظن بقوله هذا أنه يأتي بشيء هو أكثر من الصّرف إلى الامتناع . ولكن الأخلق به أن يكون يخدع نفسه لأنه يأتي بشيء من هذا الطريق ظاهراً مكشوفاً ويستر شيئاً منه . وذلك أن الصّرف إلى الامتناع ليس هو شيئاً إلا أن يضع واضع نقيض النتيجة يضم إليه إحدى المقدمتين ويبطل بذلك المقدمة الأخرى . فأما بوموس فإنه يستعمل النقيض استعمالاً ظاهراً أو يختلس معه قياس الامتناع اختلاصاً ، وذلك أنه قال : إن كان الكواكب والنار شيئاً واحداً ، وكانت الحركة على استدارة موجودة للنار ، فقد توجد [١٢٢ ب] لكلها ولا شيء منها . فقوله : « ولا شيء منها » قد كان له موضع^(١) في المقدمتين . وأما قوله « لكلها » فإنما صار محالاً لأنه يبطل الموضوع . فأما اختلاصه لقياس الامتناع فبقوله : إن الحركة على استدارة موجودة لكل النار ، لأنها كانت موجودة لكل كوكب ، وقد وضع أن النار والكوكب شيء واحد^(٢) . ومن تصفح قياس الامتناع يتبين له منه القياس الأول الذى لا يحتاج إلى برهان وهو قولنا : الحركة على استدارة توجد لكل كوكب ، والكواكب لكل النار ، فالحركة على استدارة موجودة لكل النار . أفترى بوموس يعلم أن جميع ضروب القياسات تتم بالصّرف إلى الامتناع ، وأرسطوطاليس لا يعلم ذلك ؟ لعمري لكنا قد نجد أرسطوطاليس يصرح القول بأنه قد يمكن أن يبين هذه بصرفنا إياها إلى الامتناع

(١) م : موضعا .

(٢) م : شيئاً أحد .

أيضاً ، إلا أنه إنما^(١) استعملت في الضرب الرابع فقط . وإنما فعل ذلك لأنه يرى أن كل ما ينتج بالقياس البرهاني أصح من الذى ينتج بالسياقة إلى الامتناع كما تبين في المقالة الثانية من « أنالوطيقا الأولى » .

فإذ قد انتقل بوسوس إلى الشكل الثالث فلنأخذ في البحث^(٢) عن الأشياء التى غلط بها في عدد القياسات من طريق أنه شرح معنى قوانا في كل على غير الجهة التى استعملها أرسطوطاليس في « أنالوطيقا » . وذلك أنه ليس قصدنا أن نناقضه في جميع ما قاله ، بل نوقف ما قاله في رده إلى الشكل الأول واختياره طريقاً^(٣) غير طريق أرسطو . ذكر أن الشكل الثالث يتبين به أنه برهاني بقول بوسوس في الاقتران الأول الذى في هذا الشكل — وهو الذى يحمل فيه الطرفان كلاهما^(٤) على جميع الأوسط — إنه متى وجد شيان في شيء ما ، فمن البين أن كل واحد منهما في الآخر كالجزم لا محالة . أما قوله « في كل » ، فليبين ما استعمله : إن كان إنما استعملت كما قلت مكان : « على كل » تجلى أن هذا أقول أيضاً : وإن سلم لم يكن بينا على الإطلاق ولا واضحاً من تلقاء نفسه^(٥) . وذلك أننا لو سلمنا أن الشئين المحمولين على كل شيء واحد بعينه يوجد أحدهما للآخر من الاضطرار ، لما تبين لنا الوجه الذى منه وجب أن يكون أحدهما جزءاً للآخر والمحمول في كل واحدة من المقدمتين على كل الموضوع . وأيضاً إذا قبلت هذه القضية أولاً من غير أن تدخل عليها ضرورة أخرى ، لم يسهل على أحد إن حمل البياض والحركة على كل القُقُنس^(٦) أن يحمل بياضاً^(٧) على حركة ما أو حركة على بياض . وكذلك أيضاً بقوله في الضرب الثالث والرابع إنه إن كان أحد الطرفين موجوداً في كل الأوسط وكان الآخر موجوداً في بعضه ، فمن الاضطرار أن يكون أحد الطرفين — أيهما كان — جزءاً للآخر ، فإني ضرورة أوجبت أن الحى متى كان موجوداً لكل إنسان ، وكان النحو موجوداً لبعض الناس ، أن يكون الحى موجوداً لبعض النحو . وذلك أنه لا يمكن أن ينفك من هذه القياسات دون أن يصحح انعكاس المقدمات أولاً ثم يرقى تأليف

(١) ص : تستعملت .

(٢) ص : البعث .

(٣) ص : كليهما .

(٤) ص : كليهما .

(٥) ص : كليهما .

(٦) ص : كليهما .

(٧) ص : كليهما .

(١) ص : تستعملت .

(٢) ص : البعث .

(٣) ص : كليهما .

(٤) ص : كليهما .

(٥) ص : كليهما .

(٦) ص : كليهما .

(٧) ص : كليهما .

القضايا إلى الشكل الأول كالحال في الضرب الثالث . أما أولاً ، فإن النحو إن كان موجوداً لإنسان ما فالإنسان موجود لنحوما ، لأنه ليس إنما لا ينبغي أن يقبل الانعكاس ، لأن المقدمة الأولى موجبة طبيعية ، إذ الجوهر فيها موضوع للعرض ، والمقدمة الثانية خارجة عن المجرى الطبيعي ، إذ الفرض فيها موضوع للجوهر ؛ وذلك أن الخروج عن المجرى الطبيعي في المقدمات غير الكذب فيها ، فإن المقدمة التي نقول إن إنساناً موجوداً للنحو ليست كاذبة ، لأن الإنسان الذي في أرسطر^(١) خس موجود لنحو أرسطر خس . وذلك أنه ينبغي أن يفهم في أمثال هذه الأشياء موجود مكان يتصل ويقترن ، والأخلق بها أن تكون إنما صارت خارجة عن المجرى الطبيعي لأنه تخيل لنا منها أنها تجعل الفرض موضوعاً والموضوع غرضاً . فعلى هذا المذهب ينبغي أن نصحح الانعكاسات ، لا على مذهب بوسوس هذا وأرمينس والإسكندر وكل من تقدمنا ممن ناقض هذه الشكوك . ولكننا قد استقصينا البحث عن هذه بكلام طويل في ذكرنا الانعكاسات . والأمر على ما قلت أنها لا يمكن أن تدفع هذه الشكوك بجهة من الجهات دون أن يصحح أولاً الانعكاس ، وهو قولنا : فالإنسان يوجد لنحوما ، من الاضطراب ، ثم نضيف إليها المقدمة الكلية وهي أن : كل إنسان حي ، فإنه على هذه الجهة لا أحسب أنه يتها — ولا لعانا دبر^(٢) الذي كان أكثر الناس يشكك — أن يعاند النتيجة وهي : أن الحيوان موجود لنحوما . وأما على رأى هؤلاء فلا فرق بين التصديق بهذا وبين قول مجرد . فقد بقي لنا أن نتبين السبب الذي له لم ير^(٣) أرسطو أنه ينبغي أن يكتفى بالشكل الأول حتى أثبت معه الثاني والثالث وإن كانا لا يصححان بوجه من الوجوه إلا به . وقد يقول ثاوفرسطس وأوديمس أيضاً بعد تمييز أرسطو لذلك الأشياء التي أحسن مقسيمس في استعمالها ، وهي أن الأشياء التي تحمل في المقدمات : منها ما يحمل حملاً ملائماً ، ومنها ما يحمل على غير ملائمة ؛ والحل الملائم كقولنا : سقراط عدل أو إنسان عدل ؛ وما كان حملة على غير ملائمة فنه ما هو على غير المجرى الطبيعي ، ومنه ما هو بالعرض : فالحمل الذي بالعرض كقولنا

(١) Aristarchus نحوي مشهور من جررة سامس ، قضى معظم حياته في الإسكندرية وقام بتربية ابن بطليموس فيلوميتر . راجع أشعار هوميروس ونقدتها بقسوة صارت مثلاً . ووضع أكثر من ٨٠٠ شرح على عدة مؤلفين . ووفى سنة ١٥٧ ق . م .

(٢) كذا في الأصل ، ولم يهتد لوجهه ، ولعله اسم علم . (٣) ص : يرى .

الأبيض [١١٢٣] يمشى ، لأننا نقول إن الشيء الذى عرض له أن يكون أبيض عرض له أيضا أن يمشى . والحمل الخارج عن الجرى الطبيعى كقولنا : الأبيض قُفُنْسُ ، فقد يعرض فى بعض المسائل والقياسات أن تكون المقدمات إذا وضعت فى الشكل الثانى والشكل الثالث لم يكن الحمل فيها حملاً عرضياً ولا خارجاً عن الجرى الطبيعى ، فإذا نَفَت إلى الشكل الأول صارت بعضها عرضياً وبعضها خارجاً عن الجرى الطبيعى . وذلك أننا إذا قلنا إن الحركة على الاستدارة توجد لكل كوكب ولا توجد لشيء من النار ، كان هذا الحمل حملاً طبيعياً ؛ وتأليفُ المقدمتين فى الشكل الثانى . فإن قلنا إن : كل كوكب يتحرك على استدارة ، وليس شيء مما يتحرك على استدارة ماء ، كان هذا التأليف تأليف الشكل الأول والمقدمة السالبة خارجة عن الجرى الطبيعى . وكذلك يجرى الأمر فى الشكل الثالث : لأننا إذا قلنا : كل قُفُنْسُ أبيض ، وكل قُفُنْسُ موسيقار — كان حملنا حملاً طبيعياً . فإذا عكسنا إحدى المقدمتين صار الحمل حملاً خارجاً عن الجرى الطبيعى . ولا ينكر تأليف الخارج عن الجرى الطبيعى ولا يقع لنابه غلط إلفنا المقدمات فى أول وهلة فى الشكل الثانى والثالث ليسهل تسليمها ولثلاثا يقلط من لا حُنْكة له بأمر المقدمات . فإن الجمهور من الناس يظنون بما كان خارجاً عن الطبع أنه لا محالة كاذب . فإذا سَلَّمَتْ وهى على تربيتها الطبيعى سهل تأليفها وانعكاسها . هذا إن سَلَّم الإنسان المقدمات وناقض فى تأليفها على أنه غير منتج . فظاهر إن كان ما يجرى به أمر هذا القياس شيتين أحدهما تسليم المقدمات ، والثانى حال التأليف ، أن تسليم المقدمات يوجد لهذين الشكلين من ذاتهما خاصة وحال تأليفها من ردها إلى الشكل الأول . فإذا كانا يفعلان على الشكل الأول بأحد هذين الشيتين وينقصان عنه بالآخر ، فليس هما من الفصل ولا مما حدث باطلاً أصلاً ، لكن من طريق ما يحملان الحمل أبين فى بعض الأوقات ، احتيج إليهما حاجة تخصهما ؛ ومن طريق صورة القياس فيهما حصة صارا دون الأول ، ولأن كل واحد من الأشياء المركبة إنما يكون وجوده بحسب صورته — كان حكمنا على أن هذا من الأشكال أول وهذا ثان وهذا ثالث حكماً عادلاً .

تمت مقال تمسطيوس فى الرد على مقسيموس وأوموس فى تحليل الشكل الثانى والثالث

إلى الأول ترجمة أبى عثمان الدمشقى رحمه الله تعالى . علقها بمدينة السلام فى أوائل

ربيع الأول من سنة ٤٤٧ هجرية . والحمد لله حق حمده وصلواته على محمد وآله .

ملحق
مرحہ

[١٣٨] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ أَعِزَّنَا

مقالة « العلوم » شرح تاسعطوبوس ترجمه اسمو بن مهن

< الفصل الأول >

إن الموجود يقال على أنحاء شتى [للوجود] . إلا أننا إذا قصدنا لطلب مبادئ الشيء الموجود فإنما نقصد لطلب مبادئ الجوهر فقط ، لأن الجوهر أول وأحق الموجودات بهذا المعنى . وذلك أن الكل متحد كاتحاد الأعضاء في البدن ، بدن الإنسان ، والأجزاء في بدن النبات ، أكان^(١) تركيبه من أشياء يماس بعضها بعضاً كتركيب البيت والسفينة ، أو كان تأليفه من أشياء متفرقة ككتايف العسكر والمدنية . فأول أجزائه جميعاً هو الجوهر ، وموضعه من الكل موضع القلب من جملة بدن الحيوان . فإن لم يكن نظامه على نحو من هذه الأنحاء ، ولكن كما يوجد في العدد : الواحد أولاً ، ثم الاثنان ، ثم الثلاثة ، أو كما يوجد في الأشكال المستقيمة الخطوط : الثلث أولاً ثم بعده المربع ، فإن الجوهر على هذا المثال يوجد أولاً ، ثم بعده الحال^(٢) ، والمقدار ، وسائر ما أشبه ذلك من مثل أن وجود الجوهر متقدم لوجود جميع ما يتلوه ، كما يتقدم الواحد سائر الأعداد ، ويتقدم الثلث سائر الأشكال .

وذلك أنه ليس تُنفَت جميع الأشياء بالوجود على مثل واحد ، لكن أولها بذلك الجوهر . وأما سائر الأشياء ، فإنما تُنفَت بالوجود لوجدانها في الجوهر إذا كانت : إما مقادير له أو حالات ، وإما حركات ، وإما غير ذلك مما أشبهه . وحفظها من الموجود إنما هو بإضافتها إلى الجوهر . ونحن وإن كنا ننعت سائر الأجناس بالألفاظ التي تدل على الوجود ، فليس ذلك بعجب ؛ إذ كنا إنما نوقع تلك الألفاظ على الجواهر ؛ ومثال ذلك أننا نقول : هذه الخشبة هي بيضاء . فقولنا « هي » ، من الألفاظ التي تدل على الوجود . ولسنا نوقع هذه اللفظة على البياض من الخشب ، لكن على الخشبة بعينها . أو على هذا المثال : قد نوقع أشياء هذه من الألفاظ على ما تنفيه من الأعراض ، فضلاً عما ثبتته . وذلك أننا نوقعها على ما ليس هو بأبيض مثلاً ، فنقول : هذا ليس هو بأبيض ، وعلى ما ليس هو بمستقيم .

(٢) الحال = الكيف .

(١) بمعنى : سواء أكان .

كما أنا إذا قلنا : هذه الخشبة ليست بمستقيمة ، فأما نوقع ، « ليست » على الخشبة بعينها ؛ كذلك أيضا إذا قلنا : إن هذه الخشبة هي مستقيمة ، فأما نوقع هذه اللفظة ، أعني : « هي » ، على الخشبة ، إذ كان ليس يمكن أن نُفرد شيئا من الأعراض عن الجوهر في الوهم ، فضلا عن العيان ، كما يمكننا أن نفرد الجوهر عن جميع الأجناس الباقية ، لأن الجوهر المحسوس قد يمكن فيه ، في حال من الأحوال ، أن يترعى عن الأعراض . لكن إن الجوهر الواحد بعينه يوجد ثانياً ولا تثبت فيه الأعراض بأعيانها ، لكن تتبدل وتتعاقب ، فبعضها يَحْدُثُ ، وبعضها يَبْطُلُ ، مثل المقادير والحالات والانفعال [والانفعال] والأما كن والأزمنة وسائر ما أشبه ذلك من الأجناس . ومبدأ جميع هذه الأجناس وَرُكْنُهَا وَأُسْهُا هو الجوهر . وقد يشهد القدماء على صحة قولنا هذا ؛ وذلك أنهم لما قصدوا لطلب مبادئ الأشياء الموجودة وأسبابها وأركانها^(١) ، قصدوا بالطلب لمبادئ الجوهر وأوائله ، ولم يُقَصِّدْ قصد مبادئ الأحوال أو مبادئ المقادير أو مبادئ غير ذلك مما أشبهه .

فقد بان من هذا الموضع الفرق بين الباحثين : أعني البحث عن أجناس الأشياء الموجودة : كم هي ؛ والبحث عن مبادئ الأشياء الموجودة : كم هي . لأن المبادئ إنما هي للجوهر فقط ، وكل واحد من الجواهر إنما يطلب مبدؤه على أنه واحد بالعدد . وأما الأجناس فأما قامت في الوهم من تحصيل ما اجتمع فيه من أشياء مفردة ، كل واحد منها مثل الآخر . إلا أن الناس اليوم لاستعمالهم الرياضة بالمنطق يجعلون < الأمور العامية مبادئ >^(٢) الأشياء المفردة . وذلك أنهم يجعلون الإنسان الكلي مبدأ لسقراط وأفلاطون ، والفرس العامي^(٣) مبدأ لهذا الفرس وذلك الفرس . فأما من كان قبل ، فكان يتبع الحواس ، لأن الفلسفة في زمانهم كانت قريبة العهد بالوجود ، فكانوا يجعلون الأشياء المفردة أولى بمبادئ الجوهر ؛ ولما جعلوا النار والأرض والماء والهواء مبادئ الجوهر ، لم يجعلوا النار العامية ولا الأرض العامية ، ولا الباقين^(٤) العامين أركان الأشياء الموجودة ، بل لم يجعلوا الجسم العامي هو الركن ، لكن هذه النار وهذه الأرض ، وهذا الماء ، وهذا الهواء . وقد قدمنا النظر في أمر هؤلاء : أي^(٥) الفريقين

(١) ركن = عنصر ، اسطقس .

(٢) لزيادة عن الترجمة اللاتينية (س ٢ ص ٣٧ — ٢٨ ، نشرة لانداور ، راب ١٩٠٣) . وقوله

الرياضة بالمنطق معناه : ممارستهم وأبحاثهم بطريقة منطقية *λογικῶς* في مقابل الطريقة الطبيعية *φυσικῶς* .

(٣) العامي = الكلي . (٤) أي الماء والهواء . (٥) ص : أي .

منهم أصوب قولاً : الذين يجعلون الأمور > العامية أولى بالوجود ، أم الذين يجعلون الأمور < ^(١) المفردة . وإذا نحن أمتعنا فيما قصدنا له فليس مانع يمنع من البحث عن هذا . وأما الآن فقد اذكرنا اذكاراً بالغاً بأن قد يجب ضرورةً على من طلب مبادئ الأشياء الموجودة أن يطلب مبادئ الجوهر .

والجواهر كلها بالجملة ثلاثة . إلا أن اثنين منها يتفق عليهما جميع الناس وذلك أنهما محسوسان واقعان تحت حس البصر : أحدهما دائم البقاء على حالة واحدة ؛ والآخر يتغير . أما < الأول فهو > القابل لجوهر الأجسام السماوية ؛ وأما القابل للفساد فهو جوهر مايلي الأرض من النبات والحيوان . وهذا الجوهر خاصة هو الجوهر الذي كانت عناصره وأركانها تطلب بالأفاويل الأولى ، وأمره بين : أهو مركب من أشياء كثيرة ، أعنى من الأرض والنار وسائر الأربعة ، أو من أشياء آخرى البسيط من هذه وأقل عدداً ، أو من شيء واحد [٣٨ ب] على أقل الأمور ، تنتشر مرة فترق ، وينقبض أخرى فتكتيز .

فهذان جوهران من الجواهر الثلاثة التي لا يخرج عنه بها شيء ^(٢) من الجواهر . فأما الجوهر الثالث فجوهر غير متحرك أزلي أبدي ، لا يقبل شيئاً من التغير : لا لما يقبله الأجسام التي هي الأرض من النبات والحيوان حتى تخرج من طبائعها أصلاً إلى أن نفسد ؛ ولا التغير الذي يكون < في > ^(٣) المكان وهو الذي فيه وحده تشترك هذه الأجسام تلك الأجسام السماوية . وذلك أن جوهر الأجسام السماوية جعل ممتنعاً أن يكون في الأوقات المختلفة وفي أحوال مختلفة ، ولم يمتنع أن يكون في الأوقات المختلفة في مواضع مختلفة . وعلى هذا مبنى أمر طبيعته .

وأما الجوهر الذي ليس بمتحرك ولا يشوبه شيء من الجسمانية < فهو الخارج عن كل تغير . ولذلك نقول في هذا الجوهر إنه مفرد عن الجوهر المحسوس ، وليس يزعم أنه مفرد عنه في المكان . وذلك أنه من المحال أن نفرد في المكان الجوهر الذي لا مكان له أصلاً ولا تحويه نهايات الجسم كما تحوى سائر الأشياء التي هي في المكان . لكننا إذا قلنا إن

(١) عن هامش الأصل .

(٢) في الأصل خرم ، والتصحيح عن الترجمة العربية واللاتينية : praeter quas nulla substa-

(٣) خرم .

ntia exist t

هذا الجوهر مفرد عن الجوهر المحسوس فإنما ندل على اختلاف ما بين الجوهرين . وذلك أننا لما توهمنا أحد هذين الجوهرين غير متحرك ولا متغير أصلاً ولا يقبل بوجه من الوجوه شيئاً من الاستحالة ، لامن غيره ولا من ذاته ، وجدنا جميع هذه الأشياء التي هي من الجوهر^(١) المحسوس : مرة تكون بحال ، ومرة تكون بأخرى — كان من الصواب أن نتوهم أن ذلك الجوهر المعقول مفرد عن المحسوس مائةً له حتى لا توجد بينه وبينه مشاركة ألبتة ، لافي طبع ولا في عرض من الأعراض .

وغرضنا في هذا القول إنما هو الكلام في هذا الجوهر الأول الذي لا يتحرك ، وأن نقص جميع ماتوهمه فيه من كان قبلنا .

والذي توهمه أولئك فيه أن بعضهم قسم هذا الجوهر قسمين ، وبعضهم جعلوا طبيعته واحدة . أما الذين قسموه قسمين فهم الذين قالوا إن الصور والأبعاد التعليمية هي الجواهر المعقولة قبل الجواهر المحسوسة ، وأنها مبادؤها . وأما الذين جعلوا الجوهر المعقول واحداً فمَن ظن أن الأبعاد التعاليمية هي الجواهر وألغى أمر الصور .

فأما الجوهر المحسوس فإنما كان يحتاج فيه إلى العلم الطبيعي ، لأن ذلك الجوهر بأسره لا يخلو من الحركة . وأما هذا الجوهر ، فكأنه يحتاج إلى علمٍ أشرف من العلم الطبيعي وذلك أنه ليس بين الجوهرين مشاركة في شيء من الأشياء أصلاً : لافي حدثٍ من الأحداث ، ولا في مكان ، ولا في زمان ، ولا في تغيير من أنواع التغيير ، ولا في نشوء ولا في تنقُص : ولا لها أيضاً مبدأ واحد^(٢) عنه حدثاً ؛ لكن الأول لا مبدأ له أصلاً ، والثاني إما مبدؤه الجوهر الأول . ولا يُعلمان أيضاً علماً واحداً : إذ كان أحدهما محسوساً ، والآخر معقولا والجوهر الذي لا يقبل التغيير ولا يتحرك ، أدل بالطبع للجوهر المتغير الجارى كما يجري الشيء السبيل . وأما نحن فلما كان أكثر ما فينا محبولا من الجوهر المحسوس صرنا نتكلم في هذا الجوهر أولاً لحانسته لنا ومشاكلته إيانا . وقد تكلمنا فيه كلاماً بالغافى كتاب «العلم الطبيعي» ، فبيننا أن كل جوهر محسوس لا يخلو من أن يكون متغيراً : فإن تغيره يكون من الأضداد إلى الأضداد . وليس شيء من التغير يكون من كل الأضداد ، لكن من الأضداد المشاكلة

(١) م : الجواهر .

(٢) م : واحداً .

القريبة . من ذلك أنه قد يكون الأبيض مما ليس هو أبيض ؛ ولكن ليس يكون من كل ما ليس هو أبيض ، إذ كان لبس يكون من الصوت — والصوت ليس هو أبيض — لكنه إنما يكون من الأسود أو من الأحمر أو من غيرها مما هو نظيرها من الألوان .

< الفصل الثاني >

وَبَيَّنَّا أَنَّهُ يَجِبُ ضَرُورَةً أَنْ يَكُونَ تَحْتَ هَذَيْنِ الضَّدَّيْنِ مَوْضُوعٌ آخَرٌ ثَالِثٌ . وَذَلِكَ أَنَّ أَحَدَ الضَّدَّيْنِ لَا يَحْمِلُ الْآخَرَ ، لَكِنِ الَّذِي يَحْمِلُهُمَا بَلَكِ الطَّبِيعَةُ الَّتِي تَلْفِظُ أَحَدَ الضَّدَّيْنِ وَتَقْبَلُ الْآخَرَ . وَقَدْ عَدَدْنَا هُنَاكَ مَعَ مَا وَصَفْنَا^(١) مِنْ أَصْنَافِ التَّغْيِيرِ : كَمْ هِيَ فِي هَذَا الْجَوْهَرِ ؟ وَإِذْ كَرْنَا بِأَنَّهَا أَرْبَعَةٌ ، وَأَنَّ التَّغْيِيرَ الَّذِي يَكُونُ فِي حَدِّ الشَّيْءِ الَّذِي بِهِ يَعْرِفُ مَا هُوَ : مِثْلُ أَنْ يَكُونَ إِنْسَانٌ مِنْ غَيْرِ إِنْسَانٍ أَوْ مَاءٌ مِنْ غَيْرِ مَاءٍ بَلْ مِنْ هَوَاءٍ ، فَإِنَّ هَذَا التَّغْيِيرَ هُوَ الَّذِي يُسَمَّى مَرَّةً كَوْنًا وَمَرَّةً فُسَادًا ؛ وَأَنَّ التَّغْيِيرَ الثَّانِي يَكُونُ فِي الْحَالِ وَيُقَالُ لَهُ الْإِسْتِحَالَةُ ، وَالثَّالِثُ يَكُونُ فِي الْمَقْدَارِ وَيُقَالُ لَهُ نُمُوٌّ مَرَّةً وَنَقْصَانٌ أُخْرَى ؛ وَالرَّابِعُ يَكُونُ فِي الْمَكَانِ وَهُوَ الثَّقَلَةُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ . وَهَذَا التَّغْيِيرُ الرَّابِعُ مِنَ التَّغَايِيرِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا لَمْ تُجْعَلِ الْأَجْسَامُ السَّمَاوِيَّةُ مِمْتَنِعَةً مِنْهُ ، إِذْ كَانَتْ قَدْ تَتَحَرَّكَ هِيَ أَيْضًا مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ وَمِنْ الْإِلْ^(٢) < الْأَضْدَادِ > مِنْ وَجْهِ مَا إِلَى الْأَضْدَادِ : فَقَدْ يُوجَدُ فِي الْأَمَّا كُنْ أَيْضًا ضَرْبٌ مِنَ التَّضَادِّ عَلَى جِهَةِ الْمَقَابَلَةِ^(٣) .

(١) أَوْ : وَضَعْنَا ؟

(٢) هَذَا آخِرُ الْمَوْجُودِ بِسَخْتِنَا هَدَهُ مِنْ نَحْرٍ بِأَسْطُيُوسَ . فِي ص ٣٨ ب ؛ وَيَتْلُوهُ فِي ص ١٣٩ بَقِيَّةُ كَلَامٍ ظَهَرَ أَنَّهُ فِي وَصْفِ الْبَارِي أَوَّلُهُ : وَأَمَّا أَنَّهُ أَزَلِي ، فَلَا أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَوَجِبَ أَنْ لَا يَكُونَ عِلَّةُ وَجُودِ كُلِّ وَجُودٍ . فَإِنَّمَا يَقَعُ اسْمُ الْبَارِي عَلَى عِلَّةِ وَجُودِ كُلِّ . وَأَمَّا أَنَّهُ عَاقِلٌ ... ، ثُمَّ بَعْدَهُ كَلَامٌ « فِي الْعَمَلِ » ، ثُمَّ « فِي النَّفْسِ » ، ثُمَّ « فِي الطَّبِيعَةِ » (إِلَى مُنْتَصَفِ ص ٢٩ ب) ، ثُمَّ « مَقَالَةٌ لِلشَّيْخِ أَبِي زَكَرِيَّا يَعْنِي بَنَ عَدَى مِمَّا انْتَزَعَهُ مِنْ كِتَابِ « السَّمَاخِ الطَّبِيعِيِّ وَغَيْرِهِ فِي الْبَارِي عَزَّ وَجَلَّ وَالْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَالطَّبِيعَةِ ، وَالْمَكَانِ ، وَالزَّمَانِ ، وَالْخَلَاءِ ، وَمَا لَانْهَائِهِ لَهُ ، وَالْحَرَكَةِ . أَمَّا الْبَارِي فَقَدَسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَجَلَّ ثَنَاؤُهُ < ف > جَوْهَرٌ غَيْرُ ذِي جِسْمٍ ... » . وَلِهَذَا فَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ ص ٣٩ أ تَتْلُو ص ٣٩ ب . وَعَلَى هَذَا فَعَلَّا انْتَهَى مَا نَخَصَّ بِأَسْطُيُوسَ فِي آخِرِ ص ٣٨ ب ، وَلَمَّا بَقِيََّةُ مَوْجُودَةٍ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ لَمْ نَعْتَرِ عَلَيْهِ بَعْدُ فِي هَذِهِ الْمَخْطُوطَةِ . فَإِنَّ ظَفَرَنَا بِهِ أَوْرَدْنَاهُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي مِنْ هَذَا الْكِتَابِ .

ثبت المصطلحات والموضوعات الرئيسية

التذكر : ٤٧ ، ٥٣ ، ٧٢ ، ١٥٥	(١)
ترتيب : ٤	أبدية : ٢٣
التفحص : ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٨٥ ، ١٨٤	الاتباع : ١٧٤
التصور بالعقل : ٨٣ ، ٩٨	الإجماعية الوهمية : ١٥٠ ، ١٧٩
التعاليم : μαθηματική : ٨	الأخلاق تاسعة لمراجع البدن (جالينوس) : ٧٨
التعرف (= المعرفة) : ἐπιστήμη : ١٠	أخسرة (راجع بأخرة) : ٧
تعقل أنفسا : ١٣٣ ، ٢٠٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢	الإدراك العقل : ١٣٤ ، ٢٠١
التعقل بعد المفارقة : ٢١٠ ، ٢٢٧	الإرادة : ١٤٩ ، ٢٣٣
تعقل المفارقات : ١٣٤	الاستحالة : ١٢ ، ١٦٠
التفصى : ١٧٧	الاستدارة (التحريك على) : ٦ ، ٣٢٢
(ث)	الاستعداد : ٢٢٧
(الكواكب) الثابتة : ١٦	الاضطرار (من) : ٣ ، ٦ ، ٣٢٣
(السبب) الثابت : ٢٣	الإعادة : ٢١٩
(ج)	الإعياء : ٥ ، ٢ ، ٢٤٣
الجزء الذى لا يتجزأ : ١٧١	الأعيان : ١٢٣
الجسم الإلهى : ٢٥٤ — ٢٦٥	الإمكان (والوجوب) : ١٨٢
الجسم البسيط : ١٣٩	الأوائل العقلية : ١٠٣
الجهة : ١٦٧	الأول (= الله) : ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٣
الجهل : ٥٣	٢١٨ ، (مفقولا الأول) : ٢٣٨ ، ٢٣٩
(ح)	(ب)
الحال = الكبير : το Πούον : ٣٢٩	بأخسرة : ἰστίον : ٧
الحدس : ٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٢	البارى (فعل) : ٢٣٣
الحركة (هل لفظها مشككة) : ١٦٦	بذاه : ٢٣
الحركة وهابها : ١٦١ ، ١٦٣	مفرد (بذاته) : ١٨
الحس (والمحدوسات) : ٩٥ وما يليها ، ٢٣٣	بسيط : τὸ ἰστίον : ٥
الحس (والأجرام السماوية) : ١١٦	البصر والإبصار : ١٢٧ ، ١٥٥ ، ١٨٦
الحس (والنبات) : ١١٦	بهجة : ٢٧ ، ٥٦
الحس الباطن : ٥٥	(ت)
الحس المشترك : ١٨٦	التعبر (= الوجود فى الخير) : ١٥١
الحكمة النظرية والحكمة العملية : ٢٣ — ٢٣٦	التحلل : ٩٧ ، ١٢٢

الصورة : ٩١ ، ١٦٥ ، ٢٨٩

(ض)

الضروري ἀναγκαστον : ٦
ضعف (القوى) : ١٢٤

(ط)

الطبيعة : ١٦٥
الطبيعي (الجسم) : ١٢٩
الطبيعات φύσιν : ٨

(ظ)

ظن : ٤

(ع)

عائى = كلوى καλοῦμαι : ٣٣٠

عظم μέγας : ٧ ، ١٨

العقل (بساطته) : ١٠٤

العقل (والركبات) : ١٠٨

العقل والعاقل والمقول (شئ واحد) : ١٠٥

العقل الإلهى : ٢٧١

العقل بالقوة : ٢٢٧

العقل البسيط : ٢٣٦

العقل الفعال : ١٣٥ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٣٢

العقل المقارن : ٩٢ ، ١٠٦

الملة ὁμοίον : ٤

الماء والمعلول : ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ١٧٢

العناية : ١٨٣

العنصر (بمعنى المادة) : ٢٢

(غ)

الغضب : ٨٤

(ف)

الفاصل : ٢٧

(خ)

الخطأ : ١٩٩

الحلاء : ١٦٧ ، ١٦٨

الخيال (وراجع : التخيل) : ٢٣٩

الخيرة الأولى : ٢٥٥

(د)

الدورية (الحركة) : ἡ κυκλική

دور : ٤

دهس : ٤٧

(ر)

رأى δόξω : ١٠

الرؤيا : ٢٣٣ ، ٢٣٨

الرجاء : ١٧

ركن στοιχείον : ٣٣٠

(ز)

(النفوس) الركية : ٥٦ ، ٦٦

الزمان : ١٦٣ ، ١٧٠

(س)

سرمد : ٤٨

(ش)

شبح : ١٢٣

الشخص : ١٥٠ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ٢٣٩

الشخصى : ١٥٩

الشريك : ١٤٩

الشعور : ١٣٤

الشهوة : ١١٣ -- ١١٥

الشوق : ٣٨ ، ٦٠٩ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٥٤

(ص)

الصير (= المثل الأمثلة) : ٣ ، ٢٩١

الفعل (ضد القوة) : ٤

فكر $\delta iávoia$: ١٠

الفيض (الإلهي) : ٦٨

(ق)

العدو : ٢٣٣

الفسر $\beta íu$: ٦ ، ١٤٧

القضاء : ٢٣٣

القطر وتساوى الضلعين : ١٦٤

(ضرورة) قهر : ٢٥

القوة : ٢٨٧

القوة (ضد الفعل) : ٤

(ك)

الكون والفساد : ٤

(ل)

لذة : ٢٧ ، ١٧٢

اللواحق المادية : ١٥٣

(م)

المائد العنصرية : ١٦٢ ، ١٧٨

الماهية $\tau \acute{o} \tau i \eta \nu \epsilon \tilde{i} \nu \nu i$: ٨

المبدع : ٥٩

مبسوط (= بنيط) : ٥٤

المتغيرة (الكواكب) : ٨ ، ١٤

المتصلة : ٣

المتالى : ٦٥

متناهى ولا متناهى : ١٩٧

المتوسط : ٥٢

المثل الأفلاطونية : ٢٢

الحبة العقلية : ٩٠

محصل (= إيجابى) : ١١

(السبب) المختلف : ٢٣

الزواج : ١٢٨ ، ١٣٦ — ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٥

، ١٧٩ ، ١٧٧ ، ١٥٧ ، ١٤٧ ، ١٤٥

، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٢١٥ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦

٢٤٢ ، ٢٢٦

(الجسم) المستدير (= المتحرك حركة دائرية) : ٨

المشاهدة (الحقة) : ٧١

المشاهدة : ١٢٣ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٢١٧

المعنى العقلى : ٨١

ممارسة القوى لنفسه : ١٦٢

مقدار : ١٢

المكان : ١٦٦

الملائم : ٢٥

من أحله $o\tilde{u} \epsilon \nu \epsilon \nu i$: ٦ ، ١٥ ، ٩٤

المناسبة : ١٢٦

(ن)

النفس (وتأثيرها فى البدن) : ٢١٢

النفس (حجج أفلاطون على بقاء) : ٧٣ ، ٧٤

النفس (وهل هى الحياة) : ٢٣٧

النفوس الزكية : ٥٦

النفوس السجوية : ١٩٨

النفوس المفارقة : ١٢٢ ، ١٩٤

(هـ)

هاهنا $i l y a$: •

الهو هو : ١٥٦

الهيولى : ١٦٤ ، ١٦٥

(و)

الواجبية : ١٢٢ ، ١٨٢

الوجود (والإمكان) : ١٨٢

الوجود (وهمائيه) : ٢٤١

الوجود (هل بدخل فى تعويم المفهومات) : ١٦٠

الوجود والعدم : ١٢٦

الوحدة (وانقسامها فى المنقسم) : ١٤٦

وصع = افترض : ٧

الوضع (والاستحالة) : ١٩٢

الوقت : ١٣٢ ، ١٦٩

الوهم : ١٥٨ ، ١٨٤

(ى)

اليقين : ١٢٣ ، ٢١٧

أسماء الكتب الواردة في الكتاب (دون التصدير)

(كتاب) الكون والفساد لأرسطو : ٢٨٤ ،

٢٨٦

(ل)

(مقالة) اللام : ١ ، ٣ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٣٢٩

(م)

مابعد الطبيعة لأرسطو : ١ ، ٣ ، ١٣١ ، ١٤٠ ،

٢٦٧

المباحث لابن سينا : ١١٧ ، ١١٩ ، ٢٤٠

مباحث الصديق لابن سينا : ١٧٣ ، ١٧٥

المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي : ٢٣٤

(القول في) مبادئ الكل على رأى أرسطو

للاسكندر الأفروديسي : ٢٥٣ ، ٢٧٧

المسائل المشرقية لابن سينا : ٢٤٥

مقالة الإسكندر في أنه قد يلتذ المتذ ويحزن ممأ

على رأى أرسطو : ٢٨٣

مقالة الإسكندر في أن القوة الواحدة يمكن أن تكون

قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطو : ٢٨٤

مقالة الإسكندر في أن الكون إذا <استحال>

استحال من ضده على رأى أرسطو طاليس : ٢٨٦

مقالة الإسكندر في الصورة وأنها تمام الحركة على رأى

أرسطو : ٢٨٩

مقالة الإسكندر في إثبات الصور الروحانية : ٢٩١

مقالة الإسكندر في أن الفعل أعم من الحركة على رأى

أرسطو : ٢٩٣

مقالة الإسكندر الأفروديسي في المصول : ٢٩٥

مقالة ثامسطيوس في الرد على مقسيوس في تحليل

الشكل الثالث إلى الأول : ٣٠٩

(ن)

(كتاب) النفس لأرسطو : ٧٥ ، ١٣٠ ، ١٥٧

٢١٨ ، ٢٧٩

(١)

« أتولوجيا » المنسوب إلى أرسطو : ٣٥ ، ٣٧

٧٤ ، ١٢١

الإشارات والتنبيهات لابن سينا : ٢٤٠ . (التنبيهات

والإشارات) : ٢٤٥

الأصول المشرقية لابن سينا : ٢٢٨

أنا لو طبعها الأولى : ٣٢٣

الانصاف لابن سينا : ١٢١ ، ٢٤٥

أفلوطين عند العرب لكراوس : ١٢١

(ح)

الحكمة العرشية لابن سينا : ٢٤٥

الحكمة المشرقية لابن سينا : ٥٨ ، ١٦٨

(ر)

الرد على كسنوقراطيس للاسكندر الأفروديسي : ٢٨١

(س)

السماع الطيبي لأرسطو : ١٢١ ، ١٨٢ ، ٢٦٦

٢٨٩ ، ٢٩٣ . (الملم الطيبي) : ٣٣٢

(ش)

الشفاء لابن سينا : ١٢١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦

١٩٣ — ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٧

(ع)

عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة : ١١٩

(ك)

كلام الإسكندر الأفروديسي : ٢٧٨

فهرس الأعلام (دون التصدير)

<p>بكر ٣ : Bekker بوج ٧ : M. Bouyges</p>	<p>(١)</p>
<p>(ث)</p> <p>ثامسطيوس Themistius : ١٢ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٩٨ ، ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢</p>	<p>ابراهيم بن عبد الله النصراني : ٢٧٧ ابن أبي أصيبعة : ٧ ، ١١٩ ابن رشد : ٧ ابن زيلة (أبو منصور) : ١٧٣ ، ٢٤٠ ابن سينا : ٢٢ ، ٣٧ ، ٥٩ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ١١٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٠ ، ٢٣٦ ، ١١٩</p>
<p>(ج)</p> <p>جالينوس Galenus : ٧٨ ، ١٦١ ، ١٧١ ، ٢٩٨ الجوزجاني (أبو عبيد) : ١١٩</p>	<p>أبو بشر : ٢٦ أرسطوطاليس Aristoteles : ١ ، ٣ ، ٧٠ ، ١٠ ، ١١ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٩١ — ٩٤ ، ١٠٥ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٤</p>
<p>(ح)</p> <p>حنين بن اسحق : ٢٧٧</p>	<p>أرفقليطوس (هرقليطس) Heraclitus : ٤٤ اسحق بن حنين : ١٠٩ الإسفرزاري (أبو حامد) : ٢٣٤ الإسكندر الأفروديسي Alexander Aphrodisiensis : ١٠١ ، ١٠٦ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ — ٢٩٥</p>
<p>(د)</p> <p>الدمشقي (أبو غنات سعيد) : ٢٧٨ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ديترهي : ٣٧ ديمقراطيس : ١٢٠</p>	<p>الأطباء : ١١٥ أفلاطون Plato (أفلاطون . فلامن) : ٢ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٢ ، ١٠٠ ، ١٨٣ ، ٢٧٢ أفلوطين Plotinus : ١٢١ أنادقيس Empedocles (أبيدليس) : ٢ ، ٧٩ ، ١٠٢</p>
<p>(ر)</p> <p>الرازي (نصر الدين) : ٢٣٤</p>	<p>أطيفن Antiphon : ١٦٥</p>
<p>(س)</p> <p>سقراط Socrates : ٨</p>	<p>البعدادية : ١٢٢</p>
<p>(ش)</p> <p>المشرقيون (وراحم : المشرقين) : ٧٧</p>	<p>(ب)</p>
<p>(ط)</p> <p>الضبري (أبو عمرو) : ٢٩٥</p>	

(م)

المصريون : ٣٣ ، ٧٥ — ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ،

٨٤ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ — ٩٧ ، ٩٩ ،

١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٦ — ١٠٨ ،

١١٠ — ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٤٥

المترلة : ١٥٦

١. Müller : ١١٩

المهندسون : ٨٣

(هـ)

هومروس : Homerus : ١١

(هـ)

يحيى النحوى : Joannes Philoponus : ١٢١ ،

١٢٢

(ع)

علاء الدولة (ابن كاكويه) : ١١٩

الفارابى : ١٢٢

(ف)

آل فيثاغورس (الفيثاغوريون) : Pythagorici : ٦

(ك)

كراوس : ١٢١

كسوقراطيس (كسنوقراطيس) : Xenocrates :

٢٨١ ، ٢٨٢

الكيا (أبو جعفر بن المرزبان) : ١١٩

(ل)

ليفيوس : Leucippus : ٤

تصحیحات و تعديلات

صواب	خطأ	س	ص
< ٣٠ >	< ٣ >	١٧	٥
ثامسطيوس	ثامسطوس	١	١٢
تلدّم	تبدّم	١٢	٢٤
١٢٦ س	٢٥ السطر الأخير	٢٥	٢٤
(١٣)	(١٢)	١٦	٤١
المخصص	لمخصص	١	٦٠
للموهوم	الموهوم	١٣	٧٥
ابندقلس	ابندقلس	١٨	٧٩
يكل	يكل	١٥	٨٧
المصريّون	المصريّون	١٤	٩٤
الوحدة ٦	الوحدة	١٩	١١٦
كذا في الأصل ، وامل صوابه : المزم	المزم المزم عليه أن ...	١٤	١١٩
عله ، فالزم أن ...			
ندركها	يدركها	٣	١٢٤
هذه الفقرة لا موضع لها هنا بدليل قوله	الفقرة (٣٧)	١٨	١٢٨
« أجيب » ، وإاء موضعها الحقيقي سيرد			
بعد في الفقرة رقم ٣١٨ ص ١٦٨			
بسبب جزء متنا	بسبب جرمتنا	٢٤	١٢٨
كذا في الأصل ، ولعل صوابه : جوهر صوري	جوهراً سورياً	٨	١٢٩
وردت من قبل تحت رقم ٣٧ وموضعها	الفقرة (٥٩)	٢٠	٢٢٦
الحقيقي في رقم ٣١٨		١	١٣٦
شخصي نوع واحد واحد	شخصي نوع واحد [واحد]	١٨	١٤٠
بنشف	بنشف	١٠	١٧٨
(٢٩٧) (١) وفي الهامش :	(٢٩٧)	٦	١٨٢
(١) قارن ص ٦٠			
للقوى	للقوى	١٠	١٨٤
كذلك في الأصل وصوابه : لا حق	لا حقاً	٢٤	١٨٩
يجوز أيضاً أن تصحح هكذا : ولتهية	لتهية يخرج	٨	٢٢٧
تتخرج	ملكه	٣	٢٣٢
ملكه	رقم ٣٦	٢٢	٢٤٠
رقم ٦ م حكمة وفلسفة	المكان والجسم	١٣	٢٥٤
المكان . والجسم	التي	٩	٢٥٦
آلى			
إذا < حدث > نقص جزء ... كلا (س : كل)	إذا < نقص > نقص ... كل	٩	٢٨١
إن	أن	٩	٢٩٥
النحو	النحو	٩	٣١٧
		أينما	٣١٨
		توجد	

توزيع
كامل القلم
بيروت - لبنان

